PENSAMIENTO CRITICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

EL HOMBRE COMO ARGUMENTO

Miguel Morey

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

26

Miguel Morey

EL HOMBRE COMO ARGUMENTO

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

El hombre como argumento / Miguel Morey. —
Reimpresión. — Barcelona : Anthropos, 1989. —
244 p., [1] h. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico/Pensamiento
Utópico ; 26)
Bibliografía p. 167-244
ISBN 84-7658-040-1

I. Título II. Colección
1. Antropología filosófica
1:39
130.2

Primera edición: septiembre 1987
Reimpresión: noviembre 1989

© Miguel Morey, 1987
© Editorial Anthropos, 1987
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-040-1
Depósito legal: B. 39.405-1989
Impresión: Policrom. Tànger, 27. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

El presente es un texto escolar —tanto por su origen como también probablemente por su destino—. Las cuestiones que en él se debaten acerca de la pregunta por el ser del hombre y el estatuto de la antropología filosófica han sido suscitadas, en buena medida, a lo largo de mis cursos de esta asignatura en la Facultad de Filosofia de la Universidad de Barcelona, desde 1979, así como en discusiones y trabajos en común con mis colegas del Departamento de Antropología Filosófica. Es evidente que ni mis compañeros ni mis alumnos son responsables de los errores que pueda contener, pero pienso que es justo que les dedique, a unos y otros, este libro, que su espíritu crítico y su buen humor han hecho posible.

LA PREGUNTA POR EL SER DEL HOMBRE

La pregunta por el ser del hombre, que suele considerarse como nudo central de la reflexión antropológica, es una cuestión a todas luces excesiva. Aun en el supuesto de que consideráramos que no es tarea de la Antropología Filosófica dar respuesta cumplida a tal cuestión, sino determinarla de un modo riguroso; aun en el supuesto de que asumiéramos para la AF, con modestia, una función esclarecedora o crítica, no por ello su estatuto dejaría de ser problemático. Y ello hasta el punto de que establecer el envite de su propia problematicidad se ha convertido, como es notorio, en la primera y urgente tarea de toda AF.[1]

Scheler, en uno de los textos considerados como fundacionales de la AF,[2] expresa el primer rasgo de

1. Sobre la pregunta por el ser del hombre, cfr. «Bibliografía»: Basave del Valle, 1971; Bauer, 1968; Bezzenberg, 1965; Biser, 1979; Castro, 1963; Coreth, 1976; Diem, 1964; Haecker, 1966; Herdt, 1981; Heschel, 1965; Jaspers, 1965; Jerphagon, 1966; Kosik, 1963; Larson, 1967; Marin, 1968; Orozco Silva, 1981; Pescador Sarget 1978; Renault, 1976; Río, 1979; Rivalland, 1978; Rombach, 1966; Rubio Carracedo, 1971; Schilp, 1963; Schoeps, 1979; Splet, 1981; Staudinger, 1981; Stern, 1969; Tolaba, 1968; VV.AA.: *XIII Congreso internacional de filosofía*, 1963; Wagner, 1963; Wiser, 1971; Zimmerli, 1964.

2. *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928, trad. cast., Losada, Buenos Aires, 1938.

esta problematicidad con unas palabras que han pasado hoy a ser emblema: «En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad». Y añade: «Poseemos una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más que lo iluminan, por valiosas que sean».

Así, deberíamos comenzar diciendo que, en buena medida, esta problematicidad de la AF le viene dada por el carácter eminentemente problemático de su mismo objeto, el hombre, de quien no poseemos una idea unitaria a pesar (y aquí podríamos aplicar el célebre recelo proustiano, y preguntarnos si en este «a pesar» no hay un «porque» escondido) de los crecientes saberes parciales que sobre lo humano no dejan de acumularse: ocultando tal vez su esencia. Heidegger [3] parafraseará la formulación de Scheler en estos términos, casi exactos: «Ninguna época acumuló tantos y tan ricos conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época consiguió ofrecer un saber acerca del hombre tan penetrante. Ninguna época logró que este saber fuera tan rápida y cómodamente accesible. Ninguna época, no obstante, supo menos qué sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como un ser tan misterioso».

Si aceptáramos la distinción de Landmann (1961), entre antropología(s) y criptoantropología(s), o mejor (1962), entre «antropología(s) explícita(s)» y «antropología(s) implícita(s)», deberíamos decir entonces que la AF, en tanto que tarea filosófica de constitución de una antropología explícita, es paralela al descubrimiento (moderno) del carácter problemático de lo humano. Y que es precisamente la consciencia de esta

3. *Kant und das problem der Metaphysik*, 1929, trad. cast., F.C.E., México, 1954.

problematicidad lo que permite establecer un primer amago de criterio de demarcación para la AF, tanto respecto del resto de discursos filosóficos que, de un modo u otro, se ha ocupado de lo humano (en particular, de aquellos modelos de pensar filosófico que, en la historia, han precedido a la constitución de la AF), como de los discursos antropológicos de carácter no-filosófico.

García Bacca (1982) alude al primer aspecto con estas palabras: «Empleo la distinción entre *tema* y *problema*, y digo: hasta la concepción moderna del Universo, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido *tema*, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes. Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval, son *tema*: algo bien puesto, firme, estable y permanente».

Por su parte, Landmann (1961) distingue entre discurso antropológico filosófico y no-filosófico utilizando también el mismo criterio de la problematicidad: «La antropología física y etnológica presuponen conocimientos de lo que el hombre es e investigan simplemente sus caracteres exteriores o sus obras culturales. La filosofía, en cambio, se plantea como problema el conocimiento que aquellas ciencias presuponen acerca del hombre y se pregunta qué es lo que diferencia al ser humano de todos los demás seres».

Así, en una primera aproximación, debería decirse que es precisamente la conciencia de la problematicidad del hecho diferencial humano lo que hace de la AF lo que es: una disciplina problemática. Por ello, su proceder podría presentarse como inverso, en cierto modo, al de la mayor parte de los discursos sabios —la definición de su objeto (si se prefiere, la respuesta a la pregunta: ¿Qué es el hombre?) no sería el pri-

mer paso de su andadura sino, en todo caso, el trámite final. Tal vez en ello resida buena parte de la razón de su título de nobleza: «filosófica» —porque también responder a la pregunta por *¿qué es filosofía?* es, no un punto de partida, sino el término último de todo auténtico filosofar. Es decir: de todo pensar que se busca a sí mismo en el trámite de despoblarse de sus presupuestos —de todo preguntar que busca fundarse.

EL MÉTODO FILOSÓFICO EN ANTROPOLOGÍA

Si intentáramos determinar algo mejor la cuestión de qué es lo que convierte en filosófica a una antropología, atendiendo a la materialidad textual de lo que se nos presenta bajo tal nombre, podrían establecerse tres estrategias generales como las que, de hecho, más frecuentemente pretenden ser las idóneas para tal fin.

Una primera estrategia haría reposar el carácter de «filosófica» en su nivel de generalidad —la AF sería tal en tanto que espacio de encuentro interdisciplinar y superficie integradora de las verdades (parciales) de las diferentes disciplinas antropológicas, o del conjunto de las ciencias humanas.[4] E. Morin parece querer llevar esta tendencia hasta su consumación paródica cuando afirma (1960): «En la actualidad, la antropología no puede prescindir de una reflexión sobre:

»1) el principio einsteniano de la relatividad;

»2) el principio de indeterminación de Heisenberg;

»3) el descubrimiento de la "antimateria" desde el antielectrón (1932) hasta el antineutrón (1956);

4. Sobre el carácter interdisciplinar de la AF, cfr. «Bibliografía»: Babossov, 1978; Becker, 1971.

»4) la cibernética, la teoría de la información;
»5) la química biológica;
»6) el concepto de realidad».

Sin llegar a extremos tales, parece sin embargo que es un criterio como éste el que guía las particiones en las que suele escandirse la AF en buena parte de los manuales universitarios —para los que la AF se resuelve en una antropología biológica o física, más una antropología social o cultural, más una antropología que podríamos denominar «simbólica» (en un sentido próximo al de Cassirer); o, y según las preferencias, en una «Psicología», una «Sociología» y una parte dogmática o especulativa, con el aderezo (inicial o final) de una reflexión sobre las diferentes teorías filosóficas acerca de lo humano consideradas por el autor como pertinentes. Textos como los de I. Farré (1968), J.F. Donceel (1969), o Lorite Mena (1982), pueden ser considerados, a despecho de su diferente orientación y del muy dispar valor de sus resultados, claros ejemplos, en nuestra bibliografía en lengua castellana, de esta tendencia. Y sin duda, los trabajos de la escuela de la *Neue Anthropologie* (H.G. Gadamer y P. Vogler, 1976) o los de Morin y Piattelli-Palmarini (1974) constituirían la muestra más lograda de esta dirección.

Una segunda estrategia buscaría también el apoyo en la ciencia para su instauración como filosófica —o en discursos y doctrinas con pretensiones científicas. Pero, en este caso, no se perseguiría tanto el beneficio de la interdisciplinariedad cuanto una profundización en la cuestión de lo humano, a partir del compromiso de la reflexión con *una* perspectiva (presuntamente) científica, considerada como vía de acceso privilegiada. En buena medida, su tarea consistiría en exteriorizar y articular en sistema los contenidos antropológicos implícitos o supuestos en una determinada estrategia de conocimiento de la naturaleza humana —responder a la pregunta por el sentido o la

esencia de lo humano tomando como dato aquello que desde una doctrina se establece como la ley general de su funcionamiento. La antropología biologista (Gehlen, Morin), marxista (Heller, Markus), psicoanalítica (Mendel, Durand) o freudomarxista (Fromm, Marcuse) podrían ser considerados como ejemplos eminentes de esta tendencia.

Finalmente, la última vía sería aquella que afirma que una antropología es filosófica en la medida en que utiliza un método y/o unos contenidos filosóficos. Esta toma de posición, siendo seguramente la más noble, es con todo la más ambigua, ya que permite, con una escasa exigencia de abalizamiento conceptual, una multiplicidad de recorridos posibles, según lo que se entienda por método filosófico y cuáles de entre las diferentes doctrinas filosóficas se consideren relevantes (es decir, y en ambos casos, dependerá de la tradición filosófica de la que se reclame). Así, cabrá tanto una antropología hermenéutica (Coreth), como analítica (Kamlah), lingüística (Lipps) o positivista lógica (Ayer) —todas ellas esbozadas o construidas de acuerdo a un método filosófico reputado. Como cabrá también operar con la tradición filosófica como la tendencia anterior lo hacía con la ciencia: exteriorizando y articulando en sistema los contenidos antropológicos de una determinada doctrina filosófica: desde los griegos (Nicol) hasta Ortega (Marías) —o de una determinada doctrina religiosa: judaísmo (Buber), protestantismo (Pannenburg) o catolicismo (Mounier). Como será posible, del mismo modo, no ceñirse a una sola doctrina, sino analizar, con voluntad ante todo descriptiva, las diferentes articulaciones antropológicas a lo largo de la historia (Groethuysen), o a lo ancho de las diferentes culturas (Radhakrishnan y Raju). Como cabrá también, finalmente y por desgracia, el mero eclecticismo de sentencias y doctrinas dispersas al servicio, las más de las veces, del escepticismo escolar.

Sin duda, indagar la fuerza y la legitimidad de cada

una de las tres grandes direcciones que hemos propuesto requeriría un examen detallado de los principales textos en los que éstas se manifiestan. Y ello por una razón importante, cuanto menos: hemos hablado de tendencias o estrategias generales, y con ello quiere decirse que no se dan, en casi ningún caso, en forma pura, cumplida —sino que en los textos denominados de AF, aun en los aducidos como ejemplo, se manifiesta una tendencia como dominante, pero siempre con incursiones y adherencias de otras posiciones. Sin embargo, si nos hemos permitido esta comodidad ha sido con la esperanza de obtener como beneficio la posibilidad de evaluar el sentido de las pretensiones que guían los diferentes trabajos de la AF —aunque deba posponerse al análisis de cada uno de los textos concretos la evaluación de la fuerza de sus resultados. A despecho de ello, es posible ya establecer algunas reservas al modo como, desde las diferentes estrategias, se intenta unificar en un discurso de estatuto filosófico la reflexión sobre lo humano. Dichas reservas, a nuestro entender, deberían seguir dos líneas de cuestionamiento fundamentales: una preguntaría por la *legitimidad* del discurso producido desde cada una de las estrategias; la otra cuestionaría la *necesidad* de dicho discurso —y ambas interrogaciones se solicitarían mutuamente.

La primera pregunta que, simultáneamente desde ambas direcciones, debería proponerse tendría que ver con la relación de la AF con la(s) ciencia(s) —y se dirigiría por igual a las dos primeras estrategias reseñadas. Podríamos formularla sobre el trasfondo de la cuestión *philosophia ancilla scientiae,* en alguna de sus variantes —o desde la constatación que nos ofrece la historia misma de la filosofía del demasiado a menudo carácter de obstáculo que las teorías y metáforas científicas han ejercido en el pensar filosófico: el que son siempre la parte más perecedera de los discursos filosóficos. ¿Cómo acoger hoy los contenidos científicos, tomados en su mayor parte de la biología, aduci-

dos y utilizados por Scheler —o los etnológicos utilizados por Cassirer? Y sin embargo, los textos de Scheler o Cassirer siguen siendo valiosos en muchos de sus aspectos, filosóficamente hablando, a despecho de la ingenuidad o la inadecuación de sus presuntos créditos científicos. Obviamente hoy parece difícilmente defendible la idea de una AF que girara la espalda a todo saber positivo —un gesto tan altanero podría condenar al silencio a la AF, en el concierto de los discursos sabios (aun cuando hay ejemplos, y eminentes, en esta dirección). Sin embargo, sí es criticable, por mor de la filosofía, la utilización a-crítica y exclusiva de la(s) ciencia(s) como base para una reflexión sobre lo humano. Y creemos que se da utilización a-crítica de los contenidos científicos cuando se importan fuera de su dominio específico y se presentan como enunciados que pueden sentar (o a partir de los cuales es posible sentar) un sentido de lo humano, y no la verdad de un funcionamiento positivo —cuando se usan para arropar una Idea de hombre. Se da utilización a-crítica cuando se importa al dominio filosófico lo que respecto al hombre *se dice* en un dominio científico, olvidando todo protocolo de control respecto a este *se dice* —poniéndolo como mero hecho sobre el que encaramarse hacia una Idea de hombre, sin sospechar que si tal Idea se halla finalmente es porque ya estaba implícita en los modos de decir del científico. Tomando como referencia el marco biológico, podríamos preguntarnos: ¿Qué es el hombre: la cima de la evolución; un mono desnudo; un depredador ecológico; un animal insuficientemente fetalizado, deficitario...? F. Jacob (1982) es rotundo al respecto: «No es a partir de la biología que se puede formar una cierta idea del hombre. Es, al contrario, a partir de una cierta idea del hombre que se puede utilizar la biología al servicio de éste». Y, por supuesto que lo que Jacob afirma de la biología puede y debe extenderse, y en algunos casos con más razón aún, al resto de los dominios con pretensiones científicas.

Conviene recordar al respecto el punto de partida de la reflexión antropológica de Gehlen (1980), que, sin por ello asumirla en todo su recorrido, es singularmente esclarecedor: «El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como imagen de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales. También en ambos casos se oirán muy distintos tipos de mandatos dentro de uno mismo». Y añade, tratando de caracterizar eso que confiere al hombre su rasgo distintivo: «[...] existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una "imagen", una fórmula de interpretación. Con respecto a sí mismo significa: con respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres, ya que el modo de tratarlos dependerá de lo que piense acerca de ellos y de lo que piense acerca de sí mismo. Pero esto significa que el hombre *tiene que* dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una posición con respecto a sí mismo y a los demás, cosa que no es fácil».

Todo lo que la AF se arriesga a solapar mediante una utilización a-crítica y exclusiva de las verdades de la(s) ciencia(s) queda netamente indicado en esta toma de posición de Gehlen. Porque está claro que tanto «hombre, hijo de Dios» como «hombre, mono con suerte» son enunciados antropológicos que toman su verosimilitud el uno de la teología y el otro de la biología, pero de los cuales no puede afirmarse que uno esté mejor fundado que otro en cuanto a su pretensión de verdad —porque ni uno ni otro tienen nada que ver con la verdad positiva y sí con el sentido: son, frente a frente, dos Ideas de hombre: dos modos de interpretarse uno mismo, de interpretar eso que nos pasa en un ámbito de sentido. Es falso decir que el enunciado «el hombre es un mono que ha tenido

éxito» es una verdad positiva, es un enunciado de la biología —porque la biología, cuando propone la teoría de la evolución, no dice tal cosa, o si lo dice, no lo dice en tanto que biología, sino bajo la forma de una criptoantropología.

Lo que ninguna forma de AF puede obviar (ni debe intentar reducir, en tanto que filosofía) es el hecho de que su objeto, el hombre, no es sólo un *objeto de conocimiento*, cuyo funcionamiento positivo puede ser, en principio, conceptualizado en su verdad, sino que también es (tiene que ser, nos dice Gehlen, para ser hombre) un *sujeto de reconocimiento*: alguien que es tal porque se reconoce y reconoce a sus semejantes, como semejantes, de un modo específico. Y que este reconocimiento escapa al ámbito de la verdad positiva, ya que pertenece, y por entero, al ámbito del sentido: tiene que ver con las Ideas que cada cual reconoce como lo que se expresa tras el pasar de las cosas que (nos) pasan —esas Ideas en las que y por las que nos reconocemos como hombres.

El que la AF no pueda ni deba obviar este aspecto querrá decir que debe considerar al hombre no sólo como aquello que es objetivado por unos saberes positivos, sino también como aquel ser que, objetivando en derredor suyo un mundo (uno de cuyos procedimientos eminentes de objetivación es la misma ciencia, pero no el único, como es bien sabido), se hace sujeto: se expresa y se reconoce como tal. Y es precisamente el descuido de este segundo aspecto lo que lleva a Bataille (1970) a incriminar, por igual, las aproximaciones filosófica y científica al dominio antropológico —reclamando la primacía y la urgencia de una reflexión sobre los modos de reconocimiento de nuestro sentido *(antropología mitológica)* frente a los de conocimiento de nuestra verdad *(antropología científica)*: «La filosofía ha sido hasta hoy, al igual que la ciencia, una expresión de subordinación humana y cuando un hombre intenta representarse, no ya como un momento de un proceso homogéneo —de un pro-

ceso necesitado y lastimoso— sino como un desgarro nuevo en el interior de una naturaleza desgarrada, no es en absoluto la fraseología niveladora que le brota del entendimiento lo que puede ayudarle: no puede reconocerse ya en las cadenas degradantes de la lógica, y se reconoce por el contrario —no sólo con cólera sino en un tormento extático— en la virulencia de sus fantasmas».

¿Puede una AF denominarse tal y, a la vez, desestimar este nivel de sentido mediante el que el hombre se reconoce como un *déchirement*, un *Einbruch* sobre la piel del ser, reduciendo la experiencia de este reconocimiento a mero epifenómeno de la verdad positiva de eso que el hombre es? Si bien es cierto que una cuestión como ésta puede entenderse como ampulosa y excesiva, a buen seguro no lo parecerá tanto la formulación que toma Kamlah (1976) como punto de partida de su AF —y sin embargo apunta a la misma clase de recelo: «Una teoría filosófica completa y válida del hombre tiene que abarcar la ética y [...] una de las fallas de la antropología actual, demasiado ligada a la biología, es precisamente la exclusión de la ética». ¿Puede (debe) pensarse eso que es el hombre con exclusión de toda pregunta por el sentido y el valor —puede (debe) pensarse eso que es el hombre únicamente por recurso a la(s) verdad(es) positivas(s)? [5]

La segunda pregunta que podría formularse sobre la legitimidad y la necesidad de las diferentes estrategias que hoy se dan en el seno de la AF, alude a otro problema —tiene que ver con una cuestión de método, y afectaría por igual a las AF de corte científico interdisciplinar, como a aquellas que se constituyen mediante el sincretismo de diversas doctrinas filosóficas. Aquí, como allá, la cuestión sería la misma: ¿en

5. Sobre el problema de los valores en relación a los discursos antropológicos, cfr. «Bibliografía»: Golawszewska, 1978; Gruenwald, 1978; Hommes, 1966; Kamlah, 1976; Lazslo, 1970; Maccormack, 1979; Marcel, 1969; Schepers, 1963; Seifert, 1977; Szcepanski, 1980; Value, 1979; Wilbur, 1979.

virtud de qué criterio selectivo o principio integrador son considerados (más) pertinentes (que cualquier otro) los enunciados que se aducen como pasos de la reflexión? ¿Qué criterios de coexistencia enunciativa legitiman las formas de coexistencia y sucesión de enunciados y conceptos tomados de los más diversos ámbitos de la filosofía y el saber? En cada uno de los pasos de una reflexión de este tipo, la misma duda siempre es posible: ¿por qué precisamente aquí la biología y no más bien la economía; por qué Nietzsche y no Hegel; por qué la cosmovisión judeocristiana y no la griega —qué necesidad hay de dar este paso ahora y en esta dirección, y no cualquier otro? Y aún: ¿al servicio de qué *quod erat demostrandum* se orienta todo el tránsito del discurso —al servicio de qué supuesta Idea de eso que es el hombre que actúa implícitamente como marco previo y estratégico de cada uno de los pasos de un discurso meramente ilustrativo de dicha Idea?

No se pretende decir aquí que la interdisciplinariedad sea ilegítima, que no sea legítimo recorrer, con la intención de determinar la pregunta por el ser del hombre, la historia entera del pensamiento filosófico. Pero sí se intenta decir que, primero, si se utilizan sin cauciones conceptos y enunciados fuera de su marco discursivo, no dicen ni aluden a lo mismo —son proclives a un uso meramente ideológico, en el sentido innoble del término. Y segundo, que si se eligen conceptos y enunciados de diversos dominios discursivos científicos y/o históricos, sin un criterio rector explícito que guíe su elección, se hace posible afirmar, con «autoridad(es)», cualquier cosa.

Abramos la primera página de un texto (Lorite Mena, 1982) por otra parte respetable: allí, a propósito de esa naturaleza humana que es «un paradigma que se ha perdido», el autor remite a E. Morin, S. Moscovici, M. Foucault y G. Deleuze y F. Guattari. Aceptemos que todos ellos pertenecen a un mismo ámbito discursivo, por el solo hecho de ser miembros de un mismo

marco cultural, el de la inteligencia parisina, y que tal vez fuera posible establecer alguna relación respecto al concepto de paradigma entre los dos primeros —pero es seguro que la *episteme* de Foucault nada tiene que ver con el paradigma de Morin (ni aún con el de Kuhn, más próximo sin embargo), y que en *L'Anti-OEdipe* no se habla para nada de paradigmas. Es posible que la erudición sea una virtud (¿filosófica?), pero lo que es seguro es que la *polimatía* es el vicio filosófico por excelencia —y un vicio que amenaza, y de muerte, a aquellas disciplinas que, como la AF, ocupan lugares de reflexión reconocidos como interdisciplinares o interdiscursivos.

Naturalmente, las reservas aquí expresadas no pretenden invalidar los resultados concretos de las investigaciones que se dan en cada uno de los dominios generales de la AF —obviamente los diferentes textos nos ofrecen frecuentemente reflexiones, puntos de vista o argumentos que es preciso retener. Las reservas se dirigen a la pretensión general que guía a cada una de las estrategias discursivas en su voluntad de saturar todo lo que puede y debe pensarse o decirse con sentido acerca de lo humano. Frente a las AF construidas interdiscursiva o interdisciplinariamente, no podemos dejarnos de preguntar por el principio de legitimidad que guía la elección y articulación de enunciados pertenecientes a diversos dominios discursivos en un presunto discurso unitario. Por otra parte, frente a las AF construidas sobre un ámbito discursivo eminente (sea científico o filosófico —se entienda como extrapolación de un saber positivo o como ontología regional) cabe el recelo de que presuponen esa Idea de hombre que es precisamente lo que está por reflexionar. Y aún podríamos añadir una duda dirigida a la necesidad de un discurso tal. Hablando de un modo simplista, ¿qué añade la antropología psicoanalítica, por ejemplo, que no esté ya contenido en el propio psicoanálisis? Es posible que la reestructuración antropológica de un dominio dado de saber permita es-

tablecer y destacar rasgos de la doctrina en cuestión y aún sentar enunciados antropológicos valiosos, pero está claro que no constituye sino un aspecto de esa AF que se presenta, en el concierto filosófico, como aquel discurso que debe dar razón de la pregunta por el ser del hombre.

Al parecer, hoy estamos en situación de repetir la queja de Scheler: tenemos demasiadas antropologías, incluso demasiadas AF —y, sobre todo, demasiado sordas entre sí. Urge por tanto dibujar un marco de eso que es la AF: un marco que establezca los criterios de lo que cabe (y de qué modo cabe) y lo que no cabe en el seno de una reflexión antropológica de cuño filosófico. De otro modo, difícilmente podrá defenderse la necesidad de un esclarecimiento filosófico de las cuestiones antropológicas, articulado en el seno de un discurso autónomo. No es necesario presuponer tras esa pregunta por la necesidad la cuestión (post)kantiana del presunto carácter fundamental de la AF —basta preguntar por la presencia de la AF como discurso autónomo y dotado de voz propia, en el seno del concierto filosófico.

LAS PREGUNTAS KANTIANAS

Suele decirse que corresponde a Kant el haber formulado, por vez primera, la necesidad de responder a la pregunta por el ser del hombre como central para todo filosofar. Que el modo como la modernidad va a considerar fundamental el conocimiento del hombre se establece entonces. La formulación es sobradamente conocida (*Logik* A 26): Las cuestiones centrales de la teoría del conocimiento, la ética y la teología, nos dice Kant, *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?,* se resumen en una sola: *¿qué es el hombre?* Las tres preguntas que guían los intereses de mi razón, las tres preguntas en las que se articula todo proyecto de filosofía en sentido cosmopolita apelan pues, en definitiva, a una sola: la pregunta por el ser del hombre —la filosofía sólo halla-(ría) resolución como antropología. En este momento, a paso lento pero inequívoco, suele decirse que comienza la vocación antropológica de la filosofía moderna.

La afirmación del Kant del curso de Lógica puede ponerse en continuidad, sin excesivas dificultades, con la última parte de *La crítica de la razón pura,* la «Dialéctica trascendental» —en la medida en que parece

añadir un elemento más, y decisivo, al modo como allí se determina la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Se nos despliega allí, como es bien sabido, el triple ámbito de los intereses de la razón, como psicología, cosmología y teología racionales, y sus Ideas trascendentales correspondientes: la Idea de Alma (como unidad absoluta del sujeto pensante), la Idea de Mundo (como unidad absoluta de las condiciones de los fenómenos) y la Idea de Dios (como unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general). El que la metafísica sea declarada allí incapaz de darnos un conocimiento adecuado de esas Ideas, por incognoscibles en tanto que versan sobre *noúmenos* de los que no tenemos intuición intelectual posible, viene complementado ahora con una cuarta dimensión en la que, se nos dice, se dan cita las tres anteriores: la antropología. En la segunda sección del «Canon de la razón pura», Kant escribía: «Todo el interés de mi razón (especulativo lo mismo que práctico) está contenido en estas tres cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber?; 2) ¿Qué debo hacer? y 3) ¿Qué me está permitido esperar?».

La respuesta en la que debían resolverse estas tres cuestiones quedaba allí en el aire —a lo sumo se disolvían, anticipando su deriva posterior, en un mandato o apuesta: «Haz lo que pueda hacerte digno de ser feliz». Ahora, en su curso de Lógica, Kant parece desplazar ese ámbito de indecidibilidad en el que se movían entonces las tres cuestiones y sostenerlo en una cuarta, la pregunta por el ser del hombre —cuyo sentido sin embargo es notablemente ambiguo.[6]

¿Se nos está diciendo que el conocimiento del hombre nos permitiría contestar a estas tres preguntas —o que las hace inútiles, en la medida en que nos permitiría aunar felicidad y moralidad? ¿O se afirma que el hombre es el lugar de la respuesta a tales cuestiones, porque en él se dan cita lo nouménico y lo

6. Cfr. Axin, 1981.

fenoménico, lo finito y lo infinito, lo teórico y lo práctico? ¿O bien que la Idea de hombre está íntimamente relacionada con (regulada por, articulada desde, reflejada en) las Ideas de Alma, Mundo y Dios —que estas Ideas podrían ser sustituidas, en tanto que reguladoras, por una adecuada Idea de hombre? ¿Nos está diciendo que la antropología resuelve las tareas de la psicología, la cosmogonía y la teología racionales —o que es su lugar de compedio? ¿O no está hablando de la Idea de hombre, sino del conocimiento del hombre empírico, concreto —o de ese nudo entre lo empírico y lo trascendental que somos? ¿O es que acaso estas preguntas remiten a la pregunta por el hombre, porque éste es una suerte de bucle que no puede conocer sin preguntarse qué puede conocer, ni hacer sin preguntarse qué debe hacer, ni esperar sin preguntarse qué le está permitido esperar —que no puede saberse ni quererse como hombre sino en el seno de la pregunta por eso que es ser un hombre? ¿O lo que se nos dice es que, en definitiva, lo único que nos interesa es saber qué, quién somos —que la filosofía no ha intentado, mediante mil derroteros y desde siempre, sino asomarse al abismo de esta pregunta excesiva?

Evidentemente, todo este abanico de preguntas, y aún otras mucho más atinadas que podrían desplegarse a partir de la cuestión kantiana, no tendrían sentido si Kant hubiera desarrollado ni que fuera las líneas maestras de una antropología. Pero no llevó a cabo tal tarea —ni su *Anthropologie* ni las lecciones de antropología publicadas póstumamente pueden considerarse respuesta a la pregunta por el ser del hombre, ni siquiera nos ayudan a determinarla con precisión. Y sin embargo, no es del todo cierto, como suele afirmarse (Landmann, 1961), que «es solamente una antropología descriptiva etnográfico - psicológica, llena de curiosidades. Ya en el título la llama Kant "en su aspecto pragmático": no debe exponer doctrinas escolásticas de la escuela para la escuela, sino doctrinas

del mundo para el mundo. En la chusca jerga de los profesores se nos enseña: "El que toma bebidas embriagantes tan desmedidamente que se vuelve impotente durante algún tiempo para ordenar sus sentidos según las leyes de la experiencia, se llama ebrio o borracho". Más adelante sabemos que las piernas de las mujeres parecen más esbeltas cuando llevan medias negras y que el mareo no depende de la oscilación de nuestro propio cuerpo, sino de que nuestro sentido de la vista pierde su orientación fija en la cubierta a causa de la oscilación del barco. ¡Comparemos con los escritos críticos de Kant estas "palanganas para los que no saben nadar" (Hugo Marcus)».

La mención de Landmann es notoriamente paródica, ya que, si bien es cierto que «la Antropología que Kant escribió no satisface ciertamente las elevadas aspiraciones de Kant a una Antropología, ni fue ésta la idea del autor», no lo es el que sea tan sólo una antropología descriptiva etnográfico - psicológica —y menos el que allí tengan la relevancia que Landmann malévolamente otorga a sus observaciones sobre la embriaguez, el mareo o las piernas de las mujeres.

Mucho más ecuánime, Buber[7] abunda, sin embargo, en una dirección análoga: «... ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, por ejemplo, acerca del egoísmo, de la sinceridad y la mendacidad, de la fantasía, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero para nada se ocupa de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre le co-

7. *¿Qué es el hombre?*, 1942, trad. cast. F.C.E., México, 1949.

rresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antropología no entra la *totalidad* del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera fundamental».

Y de nuevo hay que decir que sí es cierto que allí no se plantea de modo suficiente la pregunta por el ser del hombre. Pero nada nos puede llevar a pensar que Kant entendiera que el modo como debía determinarse la pregunta por el ser del hombre fuera interrogando su lugar en el cosmos, su relación con el destino o su existencia como ser que sabe que ha de morir. Es cierto que la AF, después de Kant, se ha formulado cuestiones como éstas, pero desde el ámbito de discurso kantiano, ¿son éstas las cuestiones a través de las cuales debía obligadamente conducirse la pregunta por el ser del hombre? Nada nos garantiza que así sea —incluso un (neo)kantiano como Cassirer se permite construir una aproximación a la AF, rigurosa y sugerente, y obvía casi todas las cuestiones a las que Buber se refiere; y sin embargo sí se habla allí, mucho y con sentido, del ser del hombre. ¿Es preciso recordar que Kant no habla de AF, sino simplemente de antropología? El análisis de Buber parece, así, ejercerse desde una mirada demasiado ingenuamente retrospectiva.

Y sin embargo, más allá de la anécdota, en la *Anthropologie* kantiana, y desde el mismo punto de partida de su obra («Didáctica antropológica»), sí se intenta abordar la cuestión del ser del hombre —y en continuidad con su tarea crítica. «Poseer el Yo en su representación: este poder eleva al hombre por encima de todos los seres vivos sobre la tierra...» Desde el principio de su reflexión queda establecido por Kant que eso que es el hombre, en su diferencia espe-

cífica, reside en el hecho de ser un ser que sabe que es un yo, y sabe porque es un yo —que es ese su ser un yo lo que es condición incondicionada de su conocimiento, y del conocimiento en general. El envite no puede ser más limpio, bien que las dificultades ante las que nos coloca sean considerables. «El propio "sujeto" que piensa aparece ante la conciencia trascendental como "objeto". El sujeto *sabe* que piensa y conoce, *se* conoce como condición de conocimiento. El sujeto aparece ante sí mismo como "objeto"; es objeto para sí mismo, para un sí mismo más radical, más originario, que siempre está detrás, que nunca aparece como "representación", que funda ésta y hace posible todo conocimiento» (Trías, 1969).

La gran dificultad que rodea al problema del ser del hombre hay que buscarla, para Kant, en esa irremediable distancia de un ser que es, a la vez, sujeto y objeto, sujeto determinante condición de posibilidad de conocimiento y sujeto determinado como yo, objeto de representación —en esa fractura que abre el ser que dice «soy», entre un yo que es sujeto y un yo que es predicado. Es desde un horizonte tal, abierto ya con la primera Crítica, que el conocimiento de eso que es el hombre es afirmado como de un carácter obligadamente paradójico —que ese espacio al que la AF se aplica es visto como «un abismo de una profundidad insondable».

«Esta dificultad —escribe Kant en su *Anthropologie*— reposa enteramente en la confusión del *sentido interno* (y de la consciencia de sí empírica) con la *apercepción* (conciencia de sí intelectual) que ordinariamente se toman por una sola y la misma cosa. En cada juicio, el Yo no es ni una intuición ni un concepto, y no es la determinación de un objeto, sino un acto del entendimiento del sujeto determinante; y la conciencia de sí, la apercepción pura no pertenece sino a la Lógica (sin materia ni contenido). Al contrario, el Yo del sentido interno, es decir de la percepción y de la observación de sí no es el sujeto del juicio,

sino un objeto. La conciencia de quien se observa es una representación completamente simple del sujeto en el juicio, de la que todo lo que sabemos es que piensa; pero el yo observado por sí mismo es el concepto de tantos objetos de la percepción interna, que la psicología tiene una compleja tarea para rastrear todo lo que se esconde allí, y no puede esperar llegar hasta el final y responder de modo satisfactorio a la pregunta: ¿qué es el hombre?»

Desde esta posición del problema, y siguiendo su hilo de reflexión, habría tal vez que añadir a todo lo dicho un trámite más, y afirmar que Kant no sólo señala la pregunta por el ser del hombre como aquella a la que conducen todas las grandes preguntas que los intereses de la razón formula, sino que además establece el carácter obligadamente paradójico de esta cuestión —que tal vez la pregunta ocupe el lugar central de todo filosofar por su mismo carácter indecidible: porque nos conduce directamente ante ese lugar del asombro al que nos abrían las preguntas por el Alma, el Mundo o Dios, y que quizá no sea sino la misma estructura antinómica del espíritu...

Una pregunta no es evidentemente un problema todavía, pero el despliegue de su posición va a permitir la eclosión, en el seno del filosofar, del hombre como problema. En adelante, el conocimiento del hombre, la figura misma del hombre va a señalarse como el lugar del Misterio, el corazón de lo que se nos escapa, empujándonos al ejercicio de un nuevo asombro, de un nuevo filosofar. Un asombro esta vez ante ese *homo absconditus*[8] que es siempre habitante intersticial: ni sujeto, ni objeto, ni conciencia empírica, ni trascendental, ni sujeto de la enunciación ni del enunciado —siempre deslizándose en el movimiento de un «no sólo, sino también...».

En adelante, el filosofar no dejará de perseguir

8. Sobre el tema del «homo absconditus», cfr. «Bibliografía»: Corral, 1979; Plessner, 1969.

esa figura que sólo es posible intuir *entre* las más diversas polaridades, como distancia, diferencia, desgarro.[9] En este sentido, puede decirse que, con Kant, comienza un desplazamiento en el seno del filosofar que conducirá rectamente a la constitución de la AF. Buber lo plantea con estas bellas palabras —y tomando como referencia el *éffraiement* pascaliano («*...le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie...*»): «La respuesta de Kant a Pascal se puede formular así: lo que te espanta del mundo, lo que se te enfrenta como el misterio de su espacio y de su tiempo, es el enigma de tu propio captar el mundo y de tu propio ser. Tu pregunta ¿qué es el hombre? es, por tanto, un problema auténtico para el que tienes que buscar solución».

Con la expresión de este nuevo asombro ante la propia opacidad, ante ese punto ciego del espíritu que somos y gracias al cual (desde el cual, podríamos decir) vemos y miramos, Kant funda el espacio que la AF, tras él, reclamará como propio —una tarea que, desde el principio, queda establecida como necesaria, e ¿imposible?

9. Sobre el carácter intersticial de lo humano, cfr. «Bibliografía»; Balan, 1966; Buhler, 1966; Buske, 1983; Collingwood, 1963; Dreher, 1982; Fahrbach, 1967; Finance, 1980; Lieb, 1971; Sarano, 1979; VV.AA.: *El hombre entre la naturaleza y la historia,* 1981 Winker, 1963.

LA INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER

En la lectura que Heidegger[10] realiza de las preguntas kantianas, interrogándose por la «necesidad de una antropología satisfactoria, es decir, "filosófica", para los fines de la fundamentación de la metafísica», queda establecida de modo rotundo la problematicidad de su tarea: «Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa, sino más bien en su concepto mismo, dificultad que no puede hacernos olvidar siquiera los conocimientos antropológicos más extensos y "pomposos"». Y concluyendo, tras pasar revista a las tres vías posibles mediante las que se constituye una antropología como filosófica (bien por el grado de generalidad; bien por el método; o si, como antropología, determina ya sea el fin o el punto de partida de la filosofía), añade: «La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa». La posibilidad (la legitimidad) y la necesidad de una AF parecen quedar así, de un plumazo, seriamente cuestionadas.

10. *Op. cit.*

Es bien sabido que la lectura heideggeriana de Kant es un esfuerzo por establecer una filiación de la propia reflexión con el envite que la problemática kantiana establece para el pensar moderno. El que esta problemática resulte desplazada en direcciones a menudo discutibles, no impide sin embargo que en el curso de la reflexión se digan cosas con sentido respecto a la problematicidad de la AF —cuestiones que ninguna AF que se pretenda lúcida (¿y cómo ser «filosófica» sin serlo?) puede ignorar. En un extremo, aun en el supuesto de que la lectura de Heidegger fuera sencillamente incorrecta, si es que es posible hablar en estos términos, ello sólo distorsionaría, y aún levemente, lo dicho respecto a la necesidad de una AF en el seno de la filosofía. Aún en el supuesto de que no fuera posible afirmar que, para Kant, «fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología», la cuestión de la necesidad de la AF en el seno de la filosofía, se mantendría igualmente urgente en la medida en que sí parece indiscutible que, en el momento en que Heidegger escribe, «la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general».

Dejemos para más adelante la cuestión de si esto es hoy igualmente cierto o no, y retengamos tan sólo el espacio de problematicidad al que una constatación tal nos empuja. Las cuestiones que Heidegger plantea no pueden ser más rotundas: «Sí, en cierto modo la antropología concentra en sí todos los problemas centrales de la filosofía, ¿por qué pueden reducirse todos ellos a la pregunta acerca de lo que es el hombre? ¿Pueden reducirse tan sólo cuando se nos ocurre ha-

cer semejante cosa o, por el contrario, deben ser reducidos a esta pregunta? Y si deben serlo, ¿dónde está la razón de esta necesidad? ¿Tal vez en el hecho de que los problemas centrales de la filosofía surgen del hombre, no sólo en el sentido de ser él quien los plantea, sino porque su contenido intrínseco se refiere al hombre? ¿Hasta qué punto tienen todos los problemas filosóficos su lugar natural en la esencia del hombre? ¿Cuáles son en fin, los problemas centrales y dónde está su centro? ¿Qué significa filosofar, si su problemática es tal que tiene su centro natural en la esencia del hombre?».

Independientemente de que sea correcto o no afirmar que el empeño kantiano de fundar una metafísica conduce necesariamente a la antropología, tal como Heidegger pretende, el mero hecho de la preponderancia del punto de vista antropológico como perspectiva privilegiada desde donde determinar eso que está por pensar, garantiza sobradamente la pertinencia de la inquisitoria heideggeriana. Tal vez pudiéramos, partiendo de las interrogaciones puestas por Heidegger, deslizarnos por el filo de estas cuestiones y multiplicarlas, pero parecen bastar, en un primer momento, las propuestas, para que sea legítimo afirmar que «mientras estas preguntas no se desarrollen y definan según su orden sistemático, no llegará a ser visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. Mientras no se discutan estas preguntas, carecerá de fundamento la discusión sobre la esencia, el derecho y la función de una antropología filosófica dentro de la filosofía».

Las cuestiones que Heidegger dirige a las pretensiones de la AF la colocan sin duda en una muy difícil posición. Si nos preguntamos por la necesidad de una AF en el conjunto del filosofar, sea porque entendamos que a ella le compete la tarea de la fundamentación de la metafísica, o sea, simplemente, cuestionándonos su necesidad como discurso autónomo y con voz propia, específica, en el seno del filosofar contemporáneo, pa-

rece razonable aceptar que tal necesidad no quedará establecida de modo satisfactorio si no se resuelve previamente el desafío que las preguntas heideggerianas establece. A la luz de estas cuestiones, muchos de los discursos que se nos presentan bajo el crédito de la AF resultan inmediatamente cuestionables en la medida en que obvían, presuponen o responden de modo convencional o insuficiente a estos interrogantes. Es como si, reduciendo de modo simplista el envite ante el que Heidegger coloca a la AF, desde su inquisición las diferentes AF se vieran obligadas a responder a una alternativa singularmente difícil.

1. ¿En virtud de qué todas las cuestiones centrales de la filosofía pueden reducirse a la pregunta por el ser del hombre?

2. Y de no ser así, ¿qué necesidad hay de que se constituya en discurso autónomo esa reflexión acerca de lo humano que salpica el tejido entero de la filosofía, y se dé por tarea la pregunta por el ser del hombre?

Ya sea entendida como una *psychologia rationnalis* emancipada, como alguna suerte de ontología regional, o como estrategia «meta-» de las diversas ciencias humanas o diferentes discursos antropológicos de cuño empírico, la AF parece que no podrá establecer su necesidad si no es dando respuesta cumplida a esas cuestiones excesivas que plantea la inquisición heideggeriana. Tal vez por ello, cuando una AF se plantea críticamente su cometido, parece condenada a demorarse, y quizá para siempre, en la elucidación de cuestiones que son anteriores a la pregunta misma por el ser del hombre. Su tarea parece ser entonces, no tanto intentar responder, o determinar adecuadamente la pregunta, sino establecer de modo satisfactorio cómo es posible y por qué es necesario un discurso acerca del ser del hombre. Parece así condenada a agotarse en la discusión de los protocolos previos que la legitimarían como discurso —sin poder dar el paso que implicaría comenzar a hablar acerca de eso

que es el hombre, o dándolo abiertamente y desde el principio, pero con un insuficiente esclarecimiento de su legitimidad. Es por ello que, tal vez infortunadamente, es correcto afirmar (París, 1973): «El tema central de la antropología filosófica es la *definición* misma».

Independientemente de las posiciones que cabe adoptar ante la lectura heideggeriana de Kant, resulta difícil para la AF contemporánea escapar de las cuestiones planteadas por ella sin lesionar gravemente su tarea, en tanto que filosófica —y ello hasta el punto que responder a estas cuestiones parece ser su primer compromiso. Y un compromiso en el que está en juego su mismo estatuto. Mientras no se esclarezca éste, la descalificación con la que Heidegger cierra su apartado sobre la fundamentación de la Metafísica en la antropología seguirá en pie: «por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la "antropología filosófica" aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica». Y sumariamente, añade: «No puede examinarse aquí si y cómo la "antropología filosófica" —fuera del problema de una fundamentación de la metafísica —posee una tarea propia».

La imposibilidad para la AF de «elaborar como problema la pregunta por el hombre», si no esclarece previamente su propia necesidad y legitimidad como discurso, y el peligro de que, mediante un ejercicio a-crítico, oculte la necesidad de dicha elaboración. llevarán a Heidegger a desestimar la tarea de la AF y proseguir, por el contrario y como es sabido, la vía abierta por las preguntas kantianas en dirección hacia una analítica de la finitud del hombre. «El interés más profundo de la razón humana se une en las tres pre-

guntas mencionadas. Se interroga por un poder, un deber y un permitir de la razón humana. Cuando un ser es problemático y se quieren delimitar sus posibilidades, se encuentra, a la vez, un no-poder. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse: ¿qué es lo que puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia no puede plantearse esta pregunta. Pero este no-poder no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda "negación". El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? enuncia con ello una finitud. Y lo que esta pregunta toca en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más íntimo de su esencia [...] De ahí resulta que la razón humana no solamente es finita porque se plantee las tres preguntas mencionadas sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita, de suerte que, en su racionalidad, le va por esa finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan por este (objeto) único: la finitud, estas preguntas "se dejan" referir a la cuarta: ¿qué es el hombre? Pero las tres preguntas no sólo se dejan referir a la cuarta, sino que no son otra cosa que esta misma pregunta, es decir, han de ser referidas a esta pregunta de acuerdo con su propia esencia. Pero esta referencia es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esta univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud del hombre».

Heidegger se deslizará así, sobre la caracterización kantiana del hombre como «ser finito pensante» (en tanto que sólo puede ser u obrar en determinadas condiciones), hacia la posición de la finitud como aquella cualidad exclusiva y propia de lo humano, de cuyo análisis cabe esperar los beneficios que la AF debía ofrecer a la filosofía, sin lograrlo a causa de sus indecisiones metódicas y de la indeterminación de su objeto. El lugar donde es pues posible, para Heidegger, elaborar como problema la pregunta por el ser del

hombre (con vistas a la fundamentación de la metafísica) ya no es la AF (que intentaría vanamente responder a la pregunta por el ser del hombre), sino una suerte de ontología fundamental (en la que por medio del análisis de la finitud, se interrogaría la esencia de nuestra existencia) que conduciría directamente a una metafísica del *Dasein.*

Posiblemente tenga razón Buber[11] cuando replica la reflexión heideggeriana en estos términos: «Heidegger ha desplazado el acento de las tres interrogaciones kantianas. Kant no pregunta: "Qué *puedo* conocer?" sino "¿qué *puedo conocer?*". Lo esencial en el caso no es que yo sólo puedo algo y que otro algo no puedo; no es lo esencial que yo *únicamente* sé algo y dejo de saber también algo; lo esencial es que, en general, *puedo saber* algo, y que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber. Y del mismo modo, "¿qué debo hacer?" significa que *hay* un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo por lo que puedo *experimentar* mi *deber,* encuentro abierto el acceso al hacer. Y por último, tampoco el "¿qué me cabe esperar?" quiere decir, como pretende Heidegger, que se hace cuestionable la expectativa, y que en el esperar se hace presente la renuncia a lo que no cabe esperar, sino que, por el contrario, nos da a entender, en primer lugar, que hay algo que cabe esperar (pues Kant no piensa, claro está, que la respuesta a la pregunta había de ser: ¡Nada!), y en segundo, que me es permitido esperarlo, y, en tercero, que, por lo mismo que me es permitido, puedo experimentar qué sea lo que puedo esperar. Eso es lo que Kant dice».

Muy probablemente sea más adecuado el desglose que Buber hace de las preguntas kantianas que el modo como Heidegger carga los acentos en ellas. Sin

11. *Op. cit.*

embargo, si bien parece muy razonable pensar que Kant no estaba estableciendo la finitud radical de lo humano al poner sus preguntas, sí, de hecho, abre la vía por la que, en adelante y cada vez con mayor nitidez hasta llegar al propio Heidegger, el hombre moderno se reconocerá en su finitud como aquello por lo que es eso que es: hombre. La posición del problema de la finitud, que podemos suponer que en Kant se daba controlado por otras instancias de más peso filosófico, no hará sino crecer hasta llegar a ocupar el lugar central de la reflexión acerca de lo humano. Y no sólo en Heidegger —antes al contrario, y tras las heridas al narcisismo antropológico abiertas por Marx, Nietzsche y Freud, ha pasado a ser una idea anónima y contemporánea. Quizá por ello el discurso heideggeriano ha sido acogido con la recepción de todos conocida —incluso hasta el punto de que, por obra tal vez de la mucha indeterminación de la AF denunciada por el mismo Heidegger, ha podido ser reconocido como una aportación más, y eminente, precisamente a aquel dominio de discurso cuya legitimidad Heidegger denostaba: la antropología filosófica misma.

¿A QUÉ PREGUNTARSE POR EL SER DEL HOMBRE?

Supongamos que es cierto que la tarea de la AF consiste en desplegar y determinar como problema la pregunta por el ser del hombre. Cabría entonces, del mismo modo como hemos puesto en cuestión el apellido, «filosófica», de la AF, interrogar ahora la terminación de su nombre: ¿por qué una «-logía» acerca del hombre —a qué preguntarse por el ser del hombre? Podríamos tratar de hurtarnos a esta incómoda pregunta, mediante otra, esta retórica: ¿a qué discurso podría aspirar mejor el hombre que a aquel que le ofreciera un saber acerca de eso que él es? La evidencia de que no siempre, a lo largo de la historia, se ha aspirado a este saber pondría notables dificultades a esta cuestión. ¿Cómo evitarlo? ¿Negando el carácter histórico de los discursos antropológicos; negando el que poseen una muy señalada fecha de nacimiento —afirmando, por el contrario, que siempre ha existido esa voluntad de saber acerca de lo humano, aunque se haya presentado ese saber bajo otra(s) forma(s) discursiva(s): afirmar la identidad de la voluntad de saber que guía la inquisición griega, por ejemplo, y la que guía la moderna, y hablar en consecuencia de la antropología (filosófica) de Platón, de Aristóteles...?

¿O bien, matizando, hablar del progreso de una voluntad de saber cada vez más dueña de sus problemáticas y recursos, más autoconsciente, que cristalizaría finalmente en el reconocimiento de ese que ha sido el objeto eterno que se presentía en el corazón de todas sus pesquisas: el hombre?

Ninguno de los dos argumentos parece demasiado satisfactorio, y sí al contrario, con una fuerte querencia ideológica. Esa idéntica voluntad de saber acerca del ser del hombre, sea desde siempre exactamente la misma o cada vez mejor armada, tiene mucho de ilusión retrospectiva. Más bien parece que, históricamente, esta aspiración a un saber acerca del ser del hombre es segunda, posterior, con respecto a la aspiración a un saber acerca de lo que hay que nos permita realizarnos como hombres, y no en el seno de un discurso, sino en la práctica vivencial y ético-política. Más bien parece que, ni ontogenética ni filogenéticamente, la pregunta por ser del hombre no es ni la más original ni la más madura —aunque haya podido ser considerada una pregunta terminal. Ocurre como si la pregunta por el ser del hombre apareciera en el momento en que confluyen hacia ella, como su lugar paradójico a punto abismal, todas las interrogaciones de lo que nos da que pensar. Como si interrogarnos por el ser del hombre fuera el resultado de que todas nuestras interrogaciones por *lo que (nos) pasa* (entendiendo tal cuestión como la filosóficamente originaria, en tanto que forma primera de expresión de ese asombro que es padre del pensar) confluyeran en un punto que condicionaría toda respuesta posible, toda determinación de ese pasar de lo que nos pasa: lo que nos pasa es que somos hombres; lo que nos pasa, nos pasa porque somos hombres. Es entonces cuando la pregunta por el ser del hombre no sólo se carga con un sentido inédito, convirtiéndose en cuestión central para el filosofar, sino que se pone ante nosotros con una urgencia acuciante, desconocida en el seno de otras culturas. Cuando se afirma que el nacimiento de los discursos

antropológicos y de la misma AF es simultáneo al descubrimiento de la problematicidad del hombre, que el hombre comienza a (tratar de) articular un saber acerca de eso que él es, justo en el momento en que eso que él es deja de estar claro y se convierte en el problema en el que todos los demás confluyen, se alude a lo que de específico hay en ese momento inaugural. Entonces, si es cierto que el discurso acerca del ser del hombre tiene una fecha histórica de nacimiento, nuestra pregunta (¿por qué una «-logía» acerca del hombre —a qué preguntar acerca del ser del hombre?) debería llevarnos, en primer lugar, a interrogar esta historia y hacer su crítica —esto es: preguntarnos por las condiciones de posibilidad del surgimiento de los discursos antropológicos en la modernidad.[12]

Pero además, en segundo lugar, este discurso, que se da el nombre «-logía», acerca del ser del hombre, se nos presenta como un *logos* —es decir como aquello que se opone al mito. Este rasgo nos indica ya que no se tratará aquí de un hablar cualquiera acerca del hombre que nos proponga una visión de eso que el hombre es —sino que ese hablar debe darse controlado en algún modo (filosóficamente), con el fin de evitar en él la presencia o el recurso al mito. Un mito es una secuencia narrativa que establece un acontecimiento originario cuya eterna repetición funda el orden supuesto de la realidad. En sentido laxo, podríamos decir que un mito es aquella unidad de sentido que secuencializa narrativamente el orden de lo que (nos) ocurre. Pretender un *logos* sobre el hombre querrá decir entonces que vamos a desplegar una estrategia para caracterizar ese ámbito de nuestro ocurrir humano e intentar explicarlo —y que vamos a intentar hacerlo controlando (es decir: analizando, criticando) los mitos o las narraciones que pretendan explicar eso que (nos) ocurre. Las dificultades de la

12. Sobre la historia de la AF, cfr. «Bibliografía»; Bunning, 1960; Marquard, 1965.

filosofía para ponerse como *logos*, y fuera de todo mito, son sobradamente conocidas, y ya desde el mismo Platón, como para insistir ahora en ellas. La AF no es una excepción, al contrario —hasta el punto de que podríamos preguntarnos si su tarea, en este envite, ha ido más lejos de ser mero inventario, analítico o crítico, de los mitos que han arropado el ser del hombre.

Y aún cabría añadir una dificultad suplementaria: porque este discurso que es la AF no es un mero *logos*, un dar razón, sino que experimenta desde su momento de nacimiento un gradiente de epistemologización notable: pretende ser (o acercarse a la) ciencia. Esta es sin duda una tendencia general, aunque reciente, en el dominio de lo discursivo —una imposición para la aceptabilidad de todo discurso. Pero en el dominio de la AF, y en general en todo el ámbito de los discursos antropológicos o de las ciencias humanas, entraña dificultades añadidas —la ya antigua polémica entre las ciencias humanas o sociales y las ciencias naturales, en cuanto a la cuestión del estatuto de su discurso, ha puesto sobradamente de relieve buena parte de estas dificultades. En lo que atañe a la AF, las dificultades provienen de que esta es contemporánea al surgimiento de esta tendencia (bien sea como manifestación de, o como reacción en contra). ¿Quiere con ello decirse que no existía AF, ni discursos tendencialmente antropológicos, antes de este movimiento de epistemologización? De nuevo nos encontramos ante la misma cuestión: ¿es posible o no hablar de la AF de Platón, de Aristóteles... —pertenece al dominio de la AF, por ejemplo, el tema griego de la autognosis, de Heráclito a Sócrates...? Esta cuestión que amenaza con inmiscuirse continuadamente en el curso de nuestra reflexión, entorpeciéndola, debería ser zanjada de una vez. Si no deseamos perder de vista eso que de específico constituye a la AF como discurso, diluyéndolo en el marco de un filosofar de generalidades sin mordiente alguna, debería responderse negativamente: que si

bien es posible analizar, desde la AF, la Idea de hombre en Grecia, por ejemplo, no es sin embargo posible hablar de la AF de Platón o Aristóteles sin abusar del lenguaje —que, convencionalmente, habría que afirmar que la AF nace en cuanto se nombra y se reconoce como tal.

Si así lo hiciéramos, ese modo específico de hablar acerca de lo humano que reconocemos bajo el nombre de AF sería contemporáneo, no sólo del descubrimiento del hombre como problema, según veíamos, sino también de la posición del hombre como objeto de conocimiento. Y esta posición del hombre como objeto de conocimiento, esta voluntad de objetivación de lo humano, sería igualmente responsable, en buena medida, de las paradojas que acechan a la AF en su constitución como discurso. Donceel (1969), desplegando la pregunta «¿puede el sujeto ser conocido como sujeto?», declina algunas de ellas: «Si el sujeto es conocido, no lo es como sujeto sino como objeto. En este caso, el conocedor es conocido pero no como conocedor. Si el conocedor ha de ser conocido como tal, ¿por medio de qué ha de ser conocido? ¿Por medio de otro conocedor? Entonces, éste sería el único que nos interesa. ¿Pero conoce por medio del mismo conocedor? En este caso, este conocedor como sujeto conoce al conocedor como objeto. Pero no nos interesa conocer al conocedor como objeto sino precisamente como sujeto. Es evidente que hemos llegado a una antinomia. En cualquiera de las alternativas que admitamos, nos encontramos ante la duda. Si decimos que podemos conocer al sujeto como sujeto tenemos que admitir, además, que, en este caso, el sujeto se ha vuelto un objeto. Y si decimos que no podemos conocer al sujeto como sujeto, tenemos que preguntarnos por qué lo representamos y hablamos de él».

A pesar de la aparente artificiosidad de la argumentación, la cuestión ante la que ésta nos coloca es grave, y requiere sin duda un tratamiento paciente.. Sin embargo, ya desde ahora, es posible establecer

algunas de las consecuencias de esta inquisición objetivadora acerca del ser del hombre —su riesgo específico. Y es que, paradójicamente, el ser del hombre, por obra de esta inquisición objetivadora, en lugar de armarse más sólidamente se pulveriza, se atomiza en una multiplicidad de ámbitos discretos y lejanos. Los discursos antropológicos, posiblemente sin pretenderlo, pero sí de hecho, inician un movimiento de disolución de la unidad del hombre, tal vez irreversible —como si el hombre fuera el mito específico que ese logos que es la antropología va a desconstruir, incluso sin voluntad de hacerlo, incluso en el momento en que intenta decir su sentido. Es como si mediante este movimiento por el que el hombre se pone como objeto de conocimiento (para los demás; para la ciencia, para las instituciones...), se perdiera la posibilidad de ser medio de conocimiento (para sí mismo). Como si los discursos antropológicos iniciaran un movimiento inverso al de la vieja autognosis griega —como si el sujeto contemporáneo se viera cada vez más condenado a reconocerse en la escisión entre un *yo* cada vez más indeterminado y vacuo, apenas el punto focal de eso por lo que somos sujetos, y el ámbito de todo lo *mío*, objetivado y en buena medida ajeno, en tanto que cultural, social, hereditario, etc. Como si en esta escisión entre el yo y lo mío el hombre perdiera toda posibilidad de reconocimiento —si no es reconociéndose precisamente en el lugar de la escisión.

El poeta francés Henri Michaux expresa esta paradoja en la siguiente sentencia de su obra *Infini turbulent*, que tiene todo el sabor de la antigua sabiduría: «Si, devenu particulièrement sensible, on saisissait au lieu du *la* du diapason, chacune des quatre cent trentecinq vibrations doubles, dont il est le faisceau serré, ce serait davantage de sensibilité, mais on n'entendrait plus le *la*». Parece presentársele así a la AF una difícil alternativa, en su voluntad de constituirse como discurso acerca del ser del hombre: o apuesta por la vía de la objetivación de lo humano y avanza en la direc-

ción de su disolución —o, por el contrario, reacciona a contrapelo ante esta tendencia general epistemologizante, y se abre, por ejemplo, a la recuperación del viejo tema de la autognosis, con escasas garantías entonces de que tal dirección pueda hoy cubrirse, y menos de un modo filosóficamente aceptable. La cuestión es más grave aún si cabe, si consideramos que esta pulverización de la unidad de lo humano no es una mera cuestión teórica, no atañe al hombre sólo en cuanto sujeto de conocimiento, no se dirime sólo en el seno más o menos plácido del saber —también atañe al hombre como sujeto de acción, de libertad; también atañe al poder. Porque en el momento en que se objetivan por el conocimiento aspectos de lo humano se hace posible la transformación técnica de los individuos, y a la inversa, en la medida en que se ponen en obra tácticas operativas de manipulación de aspectos de lo humano se hace posible una objetivación científica de ellos. El relato de la historia de la locura y del nacimiento de las ciencias «psi-», tal como nos lo cuenta M. Foulcault (1977), es tan sobrecogedor como ejemplar al respecto.

De este modo, la AF, fundada como aquella disciplina que debía dar cuenta de lo humano, no parece poder constituirse sino en continuidad con un movimiento de disolución de lo que en el momento de su fundación se entiende como lo específico del hombre: ser un sujeto. Nace en el corazón de un movimiento de destronamiento de esa unidad del hombre —como si el hombre rompiera a hablar de sí mismo en el momento en que comienza a carecer de sí, a perderse; como si en la medida en que sigue hablando se aleja cada vez más de sí, hasta extraviarse más allá de cualquier punto de no retorno.

Así las cosas, he aquí que nuestra interrogación de partida (¿por qué una «-logía» acerca del hombre —a qué preguntarse por el ser del hombre?) nos ha llevado, no sólo a seguir constatando la problematicidad de la AF, sino también a algo como un recelo ante

los efectos que tal discurso parece conllevar: desde aquí, la AF comienza a parecer no sólo problemática, sino también sospechosa. Son demasiadas las obviedades aparentes que rodean a esa voluntad de constituir un discurso sobre el ser del hombre, y demasiadas también las razones que nos invitan a que encontremos normal, natural, razonable un discurso que pone al hombre como objeto de conocimiento.

Retrocedamos unos pasos tan sólo. Incluso en el curso de un análisis tan cuidadoso como el que Heidegger hace de las preguntas kantianas se presuponen demasiadas cosas. Recordemos su trámite final, y se nos permitirá que desplacemos los acentos: las tres preguntas kantianas enuncian una finitud —expresan algo como una limitación presentida. En el seno de esta limitación, el hombre se sabe como algo que, en cierto modo, se desconoce: toma conciencia de esta su finitud. Y se empeña en hacerse finito, en apropiarse de y ahondar en su finitud, con la ilusión de que un mejor conocimiento de sí la convertirá en habitable. La cuarta pregunta kantiana, desde este punto de vista desplazado, es exigencia de (auto)conocimiento y posición del valor (auto)transformador del conocimiento. Llegados a este punto, podríamos deslizarnos, fuera ya del contexto de la reflexión heideggeriana, hacia aquel postulado antropológico que enuncia que el conocimiento del hombre tiene consecuencias para el ser del hombre —que el autoconocimiento es parte integrante primordial de la autoformación humana. El autoconocimiento será tanto más importante en la medida en que el hombre venga caracterizado como problemático —en la medida en que su esencia sea puesta como abierta: un continuado proceso de autotransformación: un proyecto. O, si se prefiere y en palabras de Bergson, *création de soi par soi.*

Dos series de reservas podrían plantearse a esta problemática tópica de la mayor parte de las AF. Para nuestros propósitos, basta ponerlas como pregunta, y en su formulación más gruesa. En primer lugar, este

conocimiento de lo humano que se aplica a un sujeto objetivándolo, ¿es beneficioso —y de serlo, para quién? ¿Acaso no conduce a que el hombre, cada día más, conozca sin poder reconocerse en tanto que hombre en aquello que conoce? Son innumerables las líneas que permiten diversificar y determinar esta primera suspicacia: desde el ejemplo que nos ofrecen las ciencias humanas, contaminadas ideológicamente y contaminantes en su manipulación de la gestión técnica de las poblaciones, hasta, y para irnos al otro extremo, la sospecha nietzscheana de que el perecer por el conocimiento puede muy bien formar parte del fundamento del ser. La posición de lo humano en el seno de un discurso y como objeto de conocimiento ¿es signo de la emancipación de un ámbito eminente —o síntoma de un conocer que busca perecer? Es casi inevitable recordar aquí el verso de Virgilio: *Quae lucis miseris tam dira cupido?*

Y en segundo lugar, debería interrogarse ese valor (auto)transformador del (auto)conocimiento. Aceptemos que el hombre es ante todo un proyecto, *création de soi par soi.* Y aceptémoslo provisionalmente aunque sólo sea porque así nos gusta pensar en eso que somos —porque nos reconocemos en una afirmación tal. Y es que lo que una formulación como ésta defiende es precisamente el valor transformador de nuestros modos de reconocimiento —no es cuestión aquí, como antes, del conocimiento objetivo de eso que somos, sino de nuestro reconocimiento. Entonces, de ser así, cabría preguntarse por cuál es el lugar o el papel de la verdad en ese reconocimiento. Dicho de otro modo, en la medida en que nuestra realización en el seno de un proyecto, nuestro proceso de (auto)transformación, se da mediante el asentimiento a determinados enunciados que expresan una Idea de eso que somos/debemos ser (en la estela de la afirmación de Píndaro: *llega a ser quien eres*), una Idea en la que reconocernos —¿es posible llamar a este proceso (auto)conocimiento, —tiene que ver con la verdad que somos, o con el sen-

tido que atribuimos a lo que (nos) pasa? El asentimiento a cualquier Idea de eso que somos tiene, en principio, un idéntico poder (auto)transformador —nos entendamos como hijos de Dios o como monos con suerte. Lo que cuenta es precisamente el asentimiento, la creencia y no la verdad positiva, por otra parte indecidible, de unos enunciados que sientan el sentido de nuestro proyecto.

Así las cosas, se abriría para la AF, y desde este punto de vista, una encrucijada cuyas alternativas se presentarían igualmente arriesgadas. A un lado, la tentación del discurso objetivo de eso que es el hombre, práctica objetivadora de ese sujeto, que no haría sino ahondar en la escisión abierta entre *yo* y *lo mío*, que nos prohibiría todo reconocimiento —que trabajaría sordamente y en definitiva en dirección a la disolución de lo humano, en contra de todo proyecto. Y a otro lado, un discurso que nos solicitaría con una promesa de sentido, con una oferta de una Idea de hombre en la que reconocernos, por la que subjetivarnos y avanzar en un proyecto (auto)transformador —pero sería este un discurso que se daría fuera de toda verdad, siempre en el ámbito de lo ideológico, ya sea en el sentido noble o vil del término.[13] El que las Ideas que hoy se nos ofrecen como propuestas de sentido, el que los mitos antropológicos modernos encuentren su verosimilitud en buena medida en enunciados llegados desde la ciencia, no debe hacernos pensar que trascienden su condición de tales. Siguen siendo Ideas o mitos, principios reguladores e indecidibles. ¿Acaso el modo como Bataille utiliza la épica de la hominización o el modo como Burroughs construye su cosmogonía sobre el ciclo Big Bang/Holocausto Nuclear debe hacernos creer que nos hallamos ante otra cosa que relatos —propuestas de sentido desde las que apropiarnos del pasar de las cosas que (nos) pasan?

13. Sobre el problema de la ideología, cfr. «Bibliografía»: Bosio, 1968; Dumont, 1978; Habbermas, 1968; Probst, 1974.

En el momento en que interrogamos a la AF por su pretensión de constituirse como discurso acerca del ser del hombre nos encontramos con nuevos y graves problemas —problemas que parece que nos llevan a sentar cada vez más decididamente su imposibilidad.

PRIMERA INTERPRETACIÓN DE FOUCAULT: LA CUESTIÓN DEL SABER

En su análisis de las preguntas kantianas, y más genéricamente de la orientación antropológica del saber moderno, M. Foucault (1968) desplaza el modo heideggeriano de abordar la cuestión, con un giro de cuño netamente nietzcheano. Se recordará que Nietzsche afirma que el problema no está en saber cómo o si los juicios sintéticos *a priori* son posibles, sino en saber por qué son necesarios. La pregunta que Foucault dirige a los discursos antropológicos se plantea desde la misma malevolencia: no se interroga cómo o si tales discursos son posibles sino por qué son necesarios: ¿por qué es necesario un discurso acerca del ser del hombre? Aunque aquí esta necesidad sea esclarecida sólo a medias, aunque la pregunta quede insuficientemente determinada, vale la pena retener el detalle de su argumentación.

«La antropología —escribe Foucault— como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empí-

ricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del pienso. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir en la finitud del hombre —finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica*, al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, "dependen" de ella: *Wast ist der Mensch?*»

No es esta ocasión para repetir un análisis de esta compleja obra de M. Foucault llevado ya a cabo en otro lugar,[14] pero sí valdría la pena retener de lo dicho la afirmación de que la necesidad de la pregunta por el ser del hombre surge cuando «la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis». Que fue el hundimiento del paradigma de la representación, la *episteme* clásica, lo que abrió una dirección que condena al pensar a un movimiento paradójico: a tratar de determinar el *qué* de un objeto que es un sujeto, a verse obligado a buscar su fundamento en un ser finito. F. Wahl[15] resume brillantemente esta mutación con las siguientes palabras: «Cuando la representación deja de contener a lo representado (en una palabra, el ser), cuando el representante remite a algo, tras él, que no se muestra, pero que ordena lo que se muestra, estos nuevos referentes —la vida, el trabajo, el lenguaje, la historia— son, a la vez que *objetos*, condiciones de posibilidad de todo lo que aparece —de todo fenómeno— en su orden: son objetos trascendentales. Simétricamente, cuando del conjunto de representaciones en su insuficiencia se abren hacia el

14. Cfr. M. Morey; *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.

15. *Qu'est-ce que le structuralisme? (5). Philosophie*, Seuil, París, 1973.

hombre como hacia el lugar por excelencia del trascendental, nos encontramos de repente frente a un *objeto* que es a la vez *sujeto*. Del hombre, como nudo epistémico, es rigurosamente contemporánea la paradoja que gobierna a toda la filosofía moderna: buscar el *fundamento* en un ser *finito*».

La AF se sitúa en el corazón de esta paradoja —y su pretensión ha sido a menudo elucidar precisamente esta cuestión del fundamento. Junto a ella, las ciencias humanas se abrirán, según la interpretación de Foucault, como regiones desplegadas a partir de las ciencias empíricas que surgen del espacio abierto por cada uno de los tres objetos semitrascendentales: vida, trabajo y lenguaje. La región psicológica se articulará a partir de la biología, y encuentra su lugar allí donde el *ser vivo* se abre a la posibilidad de la representación —y en su marco, el hombre aparece como un ser que tiene *funciones* y que puede hallar *normas* para ejercerlas. La región sociológica, articulada a partir de la economía, encuentra su lugar allí donde el *individuo que trabaja* se da la representación de la sociedad en la que ejerce esta actividad —y en su marco el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos (en *conflicto*) y que para satisfacerlos instaura unas *reglas*. Y finalmente, la región simbólica, se articula a partir de la lingüística, y encuentra su lugar allí donde el hombre hace pasar sus representaciones a través de las leyes y las formas de un *lenguaje* —y en su ámbito las conductas del hombre aparecen como *significativas*, formando un conjunto coherente: un *sistema* de signos.

Para Foucault, la necesidad de la pregunta por el ser del hombre surge cuando, con el hundimiento de la *episteme* clásica, el hombre y su finitud quedan señalados como el lugar del fundamento —y los objetos, «vida», «trabajo» y «lenguaje», que establecen los límites de esta finitud, son puestos como semitrascendentales. En principio, podría decirse que la reflexión filosófica, la AF, debería dirigir su interrogación a

esta finitud que estableciendo los límites de lo humano es sin embargo anuncio de su fundamentación —mientras que las ciencias humanas se desplegarán en la línea de la determinación empírica de lo humano, según las directrices que marcan los objetos semitrascendentales. Sin embargo, por entre los intersticios que dejan libres las tres grandes regiones de las ciencias humanas, dos disciplinas, que sólo con dificultad pueden ser calificadas de tales, van a imponer una dirección que apunta a otro lugar: son la etnología y el psicoanálisis. «El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el *a priori* histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber. Así pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia». Y aún añade: «De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre».

Como es sabido, Foucault concluirá de aquí el anuncio de una próxima desaparición del hombre en tanto que nudo epistémico, para dar paso a una nueva configuración del saber, ajena a todo el ámbito denominado antropológico. Al parecer, se anuncia así la inminente desaparición de la AF (¿y también de las ciencias humanas?) del lugar que ocupa en el seno de los discursos sabios. El que la polémica a la que dieron lugar las aseveraciones finales de Foucault se debiera en gran medida a la escasa comprensión de lo que allí

se enuncia y a la desatención al modo como se enuncia (¿qué quiere decir exactamente Muerte del Hombre? —esta pregunta podría ser la piedra de toque para evaluar toda lectura de este texto de Foucault), no obsta sin embargo para que sus afirmaciones finales sean polémicas en sí mismas, si las interrogamos con vistas a esclarecer el posiblbe quehacer de una AF. Aceptemos la argumentación de Foucault, y preguntémonos únicamente si la desaparición del hombre como nudo epistémico entraña obligadamente la disolución de toda AF. La desaparición a la que Foucault alude, la disolución que de dicho objeto están imponiendo disciplinas como la etnología o el psicoanálisis, parece que nos invita a considerarlo como un objeto que en su unidad de tal no es susceptible de análisis científico —que sólo de aquello que «fuera de hombre», se da o escapa a la conciencia es posible un discurso científico. Y que, por tanto, «el lugar del rey» que se asignaba al hombre en tanto que nudo epistémico puede pensarse como pronto a desaparecer, en cuanto las disposiciones epistemológicas que exigieron la presencia de su figura sean sustituidas por otras. ¿Quiere decirse con esto que la pregunta por el ser del hombre perdería así toda legitimidad (en cuanto el hombre sería caracterizado como un objeto ideológico a desconstruir), toda necesidad (en tanto pregunta accesoria al no ser ya el hombre el nudo epistémico del saber moderno)? Más bien parece que ello sólo sería así si se entendiera que la tarea de la AF es, en continuidad con el modo heideggeriano de trazar su analítica de la finitud, fundar en la finitud humana lo que puede ser conocido o pensado. Esta desaparición no sería vista como necesaria ni siquiera por quienes aupan la reflexión filosófica sobre lo humano, desde una estrategia «meta—», sobre los discursos que las ciencias humanas establecen acerca del hombre en tanto que ser que vive, habla y trabaja.[16] Por decirlo de un modo

16. Sobre la relación de la AF con las ciencias humanas

brusco, ¿está ligada indisociablemente la AF a la consideración del hombre como nudo epistémico? ¿La desaparición del hombre como nudo epistémico implica su desaparición como Idea reguladora? No está claro que sea obligadamente así como deban suceder las cosas. La presencia de la etnología en la mayor parte de las reflexiones de la AF contemporánea, la posibilidad misma de una antropología (filosófica) psicoanalítica parecen indicar más bien otra dirección. ¿Qué pensar del hecho de que hoy se haga difícil hablar de AF, y habida cuenta de los ámbitos de influencia lingüística y cultural, sin pasar a través de la obra de Foucault, como antes de la Heidegger —aún presentándose ambos como decididos negadores de la misma? ¿Es una mera ironía? ¿Es signo de la misma labilidad e indeterminación del estatuto de la AF, de una difusa voluntad fagocitadora? ¿Qué puede querer decir esta persistencia, esta perseverancia: es un simple hábito académico, gremial, escolar, o es signo de algo más profundo?

En cualquier caso, lo que preguntas como estas nos señalan es, cuanto menos, la resistencia de la AF a todos los intentos de dar por concluida su tarea y cancelar su lugar. Una afirmación como la que Foucault realiza al final de su texto, «el hombre es una invención reciente», es también un enunciado antropológico —y compete a la AF su esclarecimiento. Con ello quiere decirse que, al tiempo que hay que poner en duda la rotunda caducidad de la AF que parece desprender-

---

y el problema del estatuto epistemológico de los saberes acerca del hombre, cfr. «Bibliografía»: Ballesteros, 1962; Belin Milleron, 1972; Bhaskar, 1979; Bruaire, 1978; Cantoni, 1966; Dall'asta, 1973; Dufour Kowalska, 1979; Freund, 1973; Gaston Granger, 1965; Goldmann, 1966; Harris, 1979; Ladrière, 1978; Possenti, 1979; Sanmartín, 1982; Statut, 1978; Vander Gucht, 1964; Villar Raya, 1983; Virasoro, 1963; VV.AA.: *Specificté des sciences humaines en tant que sciences*, 1979; VV.AA.: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, 1970.

se del análisis foucaultiano, hay sin embargo que atender también a las cauciones que en su discurso se sugieren —que su discurso es pertinente, y mucho, para la AF.

Desde el espacio que abre la reflexión foucaultiana, deberá atenderse a dos movimientos nada infrecuentes en el seno de las AF contemporáneas. En primer lugar, deberá evitarse cuidadosamente toda racionalización retrospectiva que nos invite a hacer del hombre un problema "eterno", un objeto idéntico a través de los tiempos y las culturas, progresivamente mejor conocido por un saber cada vez más armado... («... el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano»). Si la AF debe ponerse como discurso filosófico deberá evitar tomar esa presunción como *a priori,* o punto de partida —es decir, deberá asumir su condición de disciplina históricamente condicionada y no dejar de interrogar el volumen, alcance y peso de estas condiciones.

Y en segundo lugar, deberá atenderse a un movimiento que se desprende del trazado foucaultiano, y que tiene para la AF una importancia singular. Recordemos: «... el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, queramos o no, pensamos, se encuentra todavía dominado en buena medida por la imposibilidad —que salió a la luz a finales del siglo XVIII —de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra ella misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, aquellos "semitrascendentales" que son para nosotros la vida, el trabajo y el lenguaje». El nacimiento de la AF es contemporáneo de esta situación —y su tarea parece que es solicitada por las dos direcciones que en ella se abren: preguntar por el ser del hombre es entonces tanto inquirir por el *sentido* de lo humano como por su *funcionamiento* —es tanto ahondar en el espacio que despliega este campo trascendental de la subjetividad, como

desandar los múltiples caminos empíricos de estos objetos que son la vida, el trabajo y el lenguaje, hoy en función de semitrascendentales. Detengámonos un momento en ellos y quizá sea posible caracterizar algo mejor un fenómeno que ya se ha asomado a estas páginas, y que es de crucial importancia para la AF contemporánea. Dominios como la vida, el trabajo o el lenguaje se nos presentan como campos empíricos, positividades por recurso a las cuales es posible determinar la verdad del funcionamiento de lo humano. Es como si la pregunta por el sentido del hombre, que antes se dibujaba en la encrucijada que forman las Ideas de Alma, Mundo y Dios fuera trasformándose ahora en pregunta por el funcionamiento de lo humano y quedara enmarcada por las verdades positivas de la vida, el trabajo y el lenguaje. La pregunta por el sentido parece disolverse en beneficio de la pregunta por el funcionamiento —pero sólo en parte es así. Porque vida, trabajo y lenguaje, en la utilización que de dichos conceptos se da en los discursos antropológicos, se muestran proclives a erigirse al rango de Ideas —esto es: parecen ofrecer nuevos ámbitos de sentido. Es como si se invirtiera el movimiento denunciado por Kant: antaño, las Ideas se ponían como verdades («Dios existe», «el Alma es inmortal»...) —ahora, por el contrario, parecen ser determinadas verdades positivas las que pretenden el papel regulador de las Ideas. Y, recordémoslo, decir «el hombre es un mono que ha tenido éxito», por más que una sentencia tal se ampare en la verosimilitud que le brindan las afirmaciones de la ciencia, no es decir, como se pretende, la verdad de lo humano, sino proponer una Idea de hombre —un ámbito de sentido en el reconocernos.[17]

Desde el espacio abierto por Foucault, aunque des-

17. Para un análisis comparativo de las Ideas del Mundo, Alma y Dios en la filosofía clásica y en la contemporánea, cfr. Moreau, 1969.

plazando sus análisis de acuerdo a los intereses de la AF, habría que estar muy atento a esta operación nada infrecuente, antes al contrario, en los discursos que se denominan AF: el tratar de concluir una Idea de hombre por la suma de una serie de determinaciones positivas de la verdad de su funcionamiento —presentando dicha Idea, no como tal, sino como verdad. Hay que decir que tal operación es ilegítima —y no porque las Ideas lo sean, no porque la AF no deba tratar con Ideas, sino porque como es sabido las Ideas pertenecen a un ámbito que es ajeno al de la verdad positiva. Que dominios positivos como la vida, el trabajo o el lenguaje hayan sido el espacio eminente de la emergencia de buena parte de las Ideas contemporáneas reguladoras, e incluso emancipatorias (la Emancipación Sexual, la Revolución, la Libertad de Expresión...), que las reconozcamos como nuestras «verdades» no debe hacernos olvidar que son sólo tales porque las reconocemos —y que lo que se afirma por recurso a dichos dominios positivos, sin negarle un ápice de nobleza, pertenece a un ámbito que trasciende al de la verdad positiva. Es ocultar esa trascendencia, es esconder como simple determinación positiva de un objeto de conocimiento lo que es posición de una Idea para nuestro reconocimiento, lo que toda AF que quiera mantenerse como «filosófica» debe impugnar. También éste es un envite mayor en el que la AF se juega la posibilidad misma de su existencia como discurso filosófico.

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

Pero, ¿qué o quién es el hombre? ¿Cuál es este lábil y singular objeto de la reflexión antropológica? También desde aquí, interrogando la raíz «*antropo-*» de la AF nos aguardan nuevas perplejidades. Hemos visto que la AF es incapaz de darse, como punto de partida de su discurso, una definición cumplida de su objeto —que más bien parece que todo el largo proceso de sus meandros discursivos no apunta a otra cosa sino a alcanzar tal definición, a determinar adecuadamente en qué consiste ese ser del hombre. Y que está lejos de conseguirlo de modo satisfactorio. ¿Cómo decir esa diferencia específica que constituye al hombre como lo que es —y aún, cómo determinar esa diferencia que somos? ¿Cómo caracterizar ese diferir, ese *diaforein*, ese pasar que somos —y sabiendo que el hacerlo de un modo u otro desplazará la dirección, el sentido mismo de ese pasar? El problema del objeto de la AF parece residir así en su labilidad, y en esa capacidad suya de formar siempre bucle, de enroscarse sobre sí mismo...

Pretender una definición de hombre que no sea mera sanción de nuestros prejuicios etnocéntricos o ideológicos es tarea siempre en exceso comprometida.

Afirmar: «el hombre es un animal racional» (o «dotado de lenguaje»); «la existencia concreta del hombre es el trabajo»; o «el hombre es un animal dotado de 23 pares de cromosomas», ¿son caracterizaciones suficientes para tomarlas como punto de partida de una AF? Evidentemente, puede decirse que el hombre es todas esas cosas, pero ¿se puede decir que es hombre precisamente por ellas? No parece que ninguna de las tres caracterizaciones aducidas a título de ejemplo alcance a decir eso que es esencial en el hombre —aun apoyándose en instancias privilegiadas como la vida, el trabajo o el lenguaje; se trata de definiciones parciales, sectoriales. ¿Debe renunciar la AF a dar una definición esencial de su objeto —debe contentarse con intentar aproximaciones tendenciales, tal vez tendenciosas, de lo humano? ¿O quizá debería rehuir la caracterización esencial y apostar por definiciones funcionales —y decir, por ejemplo, que el hombre es un ser simbólico, y desde ahí desplegar una malla conceptual para dar cuenta de lo que de específico hay en el hombre, desde este punto de vista? ¿O debe saltar por encima de la cuestión de la definición de su objeto, y resolverla convencional o retóricamente —y decir, por ejemplo, que el hombre es un animal abierto?

El surgimiento de la AF es contemporáneo de la conciencia de que el hombre es un ser *indefinido*, de ahí que la cuestión de la definición de su objeto centre buena parte de sus esfuerzos —y de ahí también su problematicidad. Y ello es más grave aún si pensamos que lo que está en juego no es sólo saber si la definición adoptada satisface las múltiples dimensiones de lo humano, si dice realmente su esencia —no sólo. También debemos preguntarnos qué niega, a quién le niega la carta de ciudadanía en lo humano —cuál es la *sombra* específica de tal definición. Tan problemática como una definición que no alcance a decir la esencia por la que el hombre es hombre es una definición en la que no quepan todos los hombres. Por-

que, en cierto sentido, la definición de eso que es el hombre se articula sobre el modelo de la ciudadanía, siempre en oposición a aquellos que no serían ciudadanos: los extranjeros, los bárbaros... Es sabido que en numerosas culturas primitivas el mismo término designa «hombre» y el nombre de la tribu —que quiere decir simplemente «nosotros», que su función es excluir a aquellos que no son como nosotros: los otros. Y está por ver si la AF debe aceptar que su tarea sea sancionar «filosóficamente» un determinado modo de exclusión. Es enormemente peligroso asumir una caracterización de hombre en la que no quepan los negros, o las mujeres, o los locos, o los extranjeros, o los delincuentes... —negar la plena ciudadanía humana a determinado sector de la población, en virtud de las razones que se quieran, es abrir el espacio a la barbarie. Y una barbarie, por lo demás, de la que en nuestro siglo tenemos demasiados ejemplos como para pasar por alto su amenaza. En nuestro país, la polémica sobre el aborto ha puesto claramente en evidencia, no hace mucho, que la cuestión de definir qué es eso por lo que un hombre es hombre está lejos de ser una mera cuestión escolar o especulativa.

Así, a la necesidad de encontrar una definición esencial de eso por lo que un hombre es hombre, se uniría la exigencia de poner una definición sin sombra. Y ni siquiera de definiciones como las anteriores, el hombre como ser dotado de lenguaje, como ser que trabaja, o como (modo específico de) ser vivo, puede decirse que cumplan esta exigencia. Incluso una definición tan presuntamente aséptica como la que dice que el hombre es un animal dotado de 23 pares de cromosomas, no puede ser acogida sin recelo. ¿Es asumible el riesgo de que las malformaciones genéticas expulsen fuera del amparo de la ciudadanía humana? Es fácilmente imaginable, aunque no sin escalofrío, en qué consiste este riesgo... La AF tiene así, aquí, un grave problema —y un grave problema que afecta al primer paso de su andadura como discurso. Porque no es

seguro que exista una definición posible que satisfaga eso que es el hombre, y acoja a todos los hombres. También de la bella y antigua fórmula, «nacido de mujer», parece anunciarse su próxima caducidad.

Supongamos por un momento que damos por resuelto (o disuelto) este primer obstáculo; no por ello acabarían aquí las dificultades de la AF en su intento de determinar el objeto de su discurso. Porque eso que es el hombre puede ser abordado de múltiples modos, cada uno de los cuales ofrece un trayecto posible a la reflexión filosófica —pero sin que ninguno de ellos, por sí mismo, se nos presente como más legítimo que los demás. Cuando nos preguntamos por el ser del hombre, ¿qué interrogamos exactamente: la Idea de hombre o la existencia concreta de los hombres —el hombre «eterno» o los sujetos históricos? Esta primera doble pareja de gruesas alternativas nos coloca ya ante una opción grave en consecuencias —nos obliga a exigir de toda AF el esclarecimiento del modo como recorta su objeto, en la medida en que son múltiples los modos posibles de hacerlo.

García Bacca (1982) entendiendo que la AF debe apoyar su reflexión sobre la experiencia de ser esa unidad denominada «yo», nos declina algunos de los modos en los que se diversifica este obstáculo: «... de que no seamos y no podamos ser más que uno solo —ni en este mundo ni en ningún otro, ni siquiera por potencia divina— no vayamos a concluir precipitadamente que *yo* sea siempre de una sola manera. Una es el agua, según la clásico definición de la química; y, sin embargo, puede hallarse, todos lo sabemos, en tres estados perfectamente definidos y completamente separables. De parecida manera el yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de *uno-de-tantos*, de un cualquiera; estado de *particular*, de *individuo*, de *singular* y de *persona*. No una unidad en tres personas; somos una unidad de yo en cinco estados, de ordinario contemporáneos y siempre mutuamente interferentes uno con otro».

Parece evidente que cada uno de estos «estados del yo» ofrece un peculiar objeto a la reflexión filosófica, exige un modo específico de esclarecimiento reflexivo de la pregunta por el ser del hombre. Se hacen así posibles diferentes sesgos discursivos para la AF según su modo de privilegiar o cargar el acento en uno y otro de dichos estados: *uno-de-tantos* (el hombre en tanto que «normal», átomo estadístico); *particular* (el hombre como «parte de una colectividad viviente —miembro de una iglesia, fiel de un organismo social»); *individuo* (el hombre en tanto que «ser que es uno, porque se distingue de los demás»); *singular* (el hombre en tanto que «es uno porque su unidad es base de su distinción»); *persona* (el hombre en tanto que individuo espiritual —carta de nobleza de lo humano).

Sin duda es posible caracterizar de otro modo a como lo hace García Bacca los «estados del yo», como es posible también diversificar aún más el posible objeto de la AF —«sujeto», «*Dasein*» o el núcleo dialogal «yo-tú» serían ejemplos de otras tantas estrategias para la articulación de la AF.[18] Sin embargo, para nuestros propósitos, baste lo dicho para sentar que, ante toda esta diversidad, es preciso exigir de toda AF el esclarecimiento y la legitimación del modo como recorta el objeto de su reflexión.

Y aún cabría añadir a lo dicho una última dificul-

18. De entre todos estos términos posibles, sin duda el que ha gozado de una mayor fortuna ha sido el de «persona». Cfr. «Bibliografía»: Albornoz, 1980; Arruda, 1967; Ayer, 1969; Beck, 1979; Beitrage, 1967; Beni, 1967; Benjamin, 1971; Berenson, 1981; Binder, 1964; Bongard, 1978-1979 Brito, 1969; Castilla del Pino, 1965, 1968; Cornman, 1964; Debo, 1967; Delfino, 1980; Derisi, 1979; Durao, 1969; Gobry, 1966; González Uribe, 1963; Guardini, 1965; Isaacson, 1980; Jacques, 1982; Lemme, 1971; Lesage, 1965; Lucas, 1974; Maceiras, 1979; Matos, 1969; McLean, 1979; Mindan Manero, 1962; Mohanty, 1980; Narciso, 1975; Otigues, 1969; Pires, 1969; Pucceti, 1980; Quiles, 1970; Sánchez Vilaseñor, 1970; Splet, 1978; Verges, 1977; Vilella, 1971; Welter, 1966.

tad que, aunque tópica por antigua, afectaría especialmente a aquellas AF que entienden que su objeto debe ser tratado como un objeto de conocimiento científico —en tal caso, la AF se encontraría con semejantes problemas de método a los que tienen todas las ciencias humanas, con el agravante de que su condición de «filosófica» parece prohibirle sortearlos por recurso a protocolos convencionales. Para la AF, la vieja fórmula aristotélica según la cual no hay ciencia posible de lo individual, mantiene en pie todo su desafío. Y de ser cierto que no es posible alcanzar un conocimiento con garantías (esto es: científico) del individuo, ¿cuál debería ser entonces la tarea de una AF? ¿Construir un discurso con pretensiones científicas acerca del hombre en tanto que ser génerico —acerca de un concepto universal y abstracto? ¿O renunciar a la tutela del método científico —pero para colocarse al amparo de qué estrategia metódica entonces? Y aun en el caso de que renunciara a toda tutela del pensamiento científico, ¿es legítimo entonces utilizar como premisas de su reflexión los datos que acerca de lo humano nos brindan las diferentes ciencias humanas...?

En *Geometría y experiencia* (1921), Einstein radicaliza la afirmación aristotélica en estos términos: «En la medida en que los enunciados de la geometría hablan acerca de la realidad no son seguros, y en la medida en que son seguros no hablan acerca de la realidad». Y aún podríamos traducir esta afirmación de Einstein, para mostrar cómo se convierte en desafío para toda AF que pretenda tratar su objeto bajo la tutela del método científico, siguiendo el ejemplo de Gaston Granger (1965): «O bien hay conocimiento de lo individual, pero no se trata de un conocimiento científico; o bien hay ciencia del hecho humano pero sin llegar a alcanzar al individuo». También aquí, el envite ante el que se coloca a la AF en el momento en que ésta se pregunta por su método, parece ser excesivo para sus posibilidades.

SEGUNDA INTERPRETACIÓN DE FOUCAULT: LA CUESTIÓN DEL PODER

El nacimiento de la AF es contemporáneo de la constitución del hombre como objeto de conocimiento[19] —es contemporánea del surgimiento de una serie de estrategias de sabiduría que se abren al conocimiento de lo individual y que hoy conocemos con el nombre de ciencias humanas. Debería interrogarse este desplazamiento en el seno de las estrategias de saber de Occidente en la medida en que puede sernos de ayuda en nuestro preguntar por el estatuto de la AF. «Las ciencias humanas —escribe Foucault (1968)— no aparecieron hasta que bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (queriendo o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos —en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluírsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber».

19. Sobre el problema del hombre como «objeto» o como «sujeto», cfr. «Bibliografía»; Borbe, 1971; Croteau, 1981; Chisholm, 1977.

Anteriormente afirmábamos que el modo como Foucault interroga la necesidad de los discursos antropológicos, en esta obra, era insuficiente —que la cuestión sólo quedaba esclarecida a medias. Hay que buscar la razón de ello en una comodidad que su mismo marco de discurso tal vez le imponía —en todo caso, le permitía. El marco cuestionador de *Les mots et les choses* se limita, como es sabido, al ámbito de lo discursivo; por ello, Foucault puede dejar en la indeterminación la pregunta por la(s) instancia(s) que forzaron la decisión de constituir al hombre como objeto científico. El procedimiento es legítimo, por más que no baste para nuestros menesteres el análisis de la necesidad meramente discursiva del discurso antropológico —por más que no pueda satisfacernos la indeterminación en la que quedan la(s) instancia(s) responsable(s) de tal decisión.

Poco después de la publicación de *Les mots et les choses,* Foucault declaraba:[20] «... nos hallamos ante dos ejes de descripción perpendiculares: el de los modelos teóricos comunes a varios discursos, el de las relaciones entre el ámbito discursivo y el ámbito no discursivo. En *Les Mots et les choses* he recorrido el eje horizontal; en *Histoire de la folie* y *Naissance de la clinique* la dimensión vertical de la figura». Y aún añadía: «Al querer seguir el juego de la descripción rigurosa de los propios enunciados, me he dado cuenta de que el ámbito de tales enunciados obedecía a leyes formales; que, por ejemplo, se podía encontrar un solo modelo teórico para ámbitos epistemológicos diferentes y que, en este sentido, se podía afirmar una autonomía de los discursos. Pero sólo interesa describir esta capa autónoma de los discursos, en la medida en que se puede poner en relación con otras capas, con prácticas, instituciones, relaciones sociales, políticas, etc.».

20. Raymond Bellour; *El libro de los otros,* trad. cast. Anagrama, Barcelona, 1973.

Foucault va a seguir esta dirección, la dimensión vertical de la figura, más adelante, en su genealogía del poder, respondiendo a la segunda parte de la cuestión de un modo también polémico y espectacular —aunque la silueta de esta(s) instancia(s) estaba ya firmemente esbozada desde su primera obra: desde su historia de la locura y el surgimiento de las ciencias «psi-». Es sin embargo en *Surveiller et punir* (1976) donde la cuestión es planteada de modo abierto y puesta como central; se trata allí de «intentar estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política de los cuerpos, en la que se podría leer una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De modo que por el análisis de la suavidad penal como técnica de poder, se podría comprender cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han llegado a doblar el crimen en cuanto objetos de intervención penal; y de qué manera un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto "científico"».

Recogiendo de modo abrupto lo que de esencial para nuestros intereses se afirmaba en su primera obra genealógica, habría que decir que, para Foucault, con el Orden Burgués surge una nueva modalidad de poder político, «un modo específico de sujeción» que tiene como modelo el espacio carcelario (cuya idealización sería el panóptico de J. Bentham) —un poder que opta por ejercerse a través de la vigilancia (la ecuación de Bentham: ver-sin-ser-visto) y la disciplina, en sustitución del castigo bajo la forma del suplicio, propia del poder del *Ancien Régime*. Se trata de ejercer el poder, nos dirá Foucault, antes sobre las almas que sobre los cuerpos —según rezaba la famosa máxima de Mably: «*que le châtiment, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps*». Para Foucault, es esta nueva modalidad de dispositivo político la que ha dado nacimiento al hombre como objeto de saber «científico». Paralelamente a la «humaniza-

ción» de la penalidad y del crimen, contemporánea al nacimiento de la prisión como forma punitiva hegemónica, comenzará la objetivación del criminal y la búsqueda de lo individual.

Con el poder burgués, se produce una inversión del eje político de la individuación. Con el *Ancien Régime*, la individualización es ascendente: «Puede decirse que la individualización es máxima del lado que se ejerce la soberanía y en las regiones superiores del poder». En última instancia, debería decirse que el individuo por excelencia es el soberano —aquel a quien todos miran y en quien todos se miran. Por el contrario, con el Orden Burgués, la individualización se hace descendente: «A medida que el poder deviene más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a ser individualizados de un modo más fuerte [...]. En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo lo está más que el sano, el loco y el delincuente más que el cuerdo y el no-delincuente [...]. Y cuando se quiere individualizar al adulto sano, cuerdo y legalista, es siempre en lo sucesivo preguntándole lo que hay en él de niño, qué locura secreta lo habita, qué crimen fundamental ha querido cometer».

Es precisamente esta necesidad de objetivar e individualizar, propia de una modalidad de poder para que el que las diferencias individuales son pertinentes, la que establecerá la necesidad de las llamadas ciencias humanas. Foucault responderá así, en esta dirección, a la segunda parte de la cuestión que en *Les mots et les choses* quedaba abierta. «Todas las ciencias, análisis o prácticas con radical "psico-" tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se ha pasado de los mecanismos históricos rituales de formación de la individualidad a mecanismos científicos y disciplinarios, en los que lo normal ha tomado el relevo de lo ancestral y la medida el lugar del status, sustituyendo así a la individualidad del hombre memorable la del

hombre calculable, este momento en el que las ciencias del hombre han devenido posibles, es cuando fueron puestas en obra una nueva tecnología de poder y otra anatomía política del cuerpo».

Las ciencias «psi-», y en general las ciencias humanas, surgirán, se nos dice, como instancias anejas a una modalidad de poder que se ejerce a través de la normalización de las poblaciones, individualizándolas bajo la forma del hombre calculable, del hombre normal. La pregunta por el ser del hombre, los diferentes discursos antropológicos, mostrarían, a la luz de este punto de vista, una profunda complicidad con los modos disciplinarios de ejercicio del poder en la sociedad burguesa. «Se dice que el modelo de una sociedad que tenga por elementos constituyentes a individuos es préstamo de las formas jurídicas abstractas del contrato y el cambio. La sociedad mercantil se había representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Quizá. La teoría política del XVII y del XVIII parece en efecto obedecer a menudo a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y un saber. El individuo es, sin duda, el átomo ficticio de una representación "ideológica" de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama disciplina. Es necesario cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: "excluye", "censura", "abstrae", "enmascara", "esconde". De hecho, el poder produce; produce lo real; produce dominios de objeto y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que podemos tener de él revelan esta producción».

Como es bien sabido, en sus obras posteriores Foucault no dejará de diversificar esta sospecha —desde *A verdade e as formas juridicas* (1978) hasta su proyecto de una *Histoire de la sexualité* (1976; 1984), pasando por sus últimos cursos en el *Collège de France*,

Foucault irá acuñando términos y conceptos con los que dar razón de los mecanismos de intrincación entre saber y poder en los procesos de individualización de las poblaciones: «tecnología disciplinaria», «normalización», «bio-poder», «tecnologías del yo»... La cuestión se irá haciendo tan central en su reflexión que, en un texto aparecido póstumamente en francés y titulado de modo muy significativo: *Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet,*[21] presenta un análisis retrospectivo de su obra en estos términos: «Quisiera decir primeramente cuál ha sido la finalidad de mi trabajo en estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni poner las bases para tal análisis. He buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado, en este sentido, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos». Un primer modo de objetivación de los sujetos sería el que llevan a cabo las ciencias, primero empíricas y luego, a partir de ellas, las humanas correspondientes, sobre el hombre en tanto que sujeto que habla (gramática general - filología - lingüística / Región Simbólica de las ciencias humanas); sobre el hombre en tanto que sujeto productivo (análisis de las riquezas - economía / Región Sociológica de las ciencias humanas); y del hombre en tanto que sujeto vivo (historia natural - biología / Región Psicológica de las ciencias humanas). Foucault lleva a cabo esta tarea, según hemos visto, en *Les mots et les choses.* Un segundo modo de objetivación es el descrito en *Histoire de la folie, Naissance de la clinique* y *Surveiller et Punir,* y se ejerce por medio de las *prácticas divisorias* —aquellas que reparten a los individuos según polaridades como loco / cuerdo; sano / enfermo; criminal / buen ciudadano, etc. Y finalmente, un último modo de objetivación es el estu-

21. H. Dreyfus y P. Rabinov: *M. Foucault; un parcours philosophique,* (Apéndice a); Gallimard, París, 1984.

diado en su *Histoire de la sexualité:* y es aquel que se lleva a cabo y se ejerce mediante la sexualización del ser humano —imponiendo al hombre la exigencia de reconocerse y autentificarse como tal en tanto que sujeto de una sexualidad.

Llegados a este punto, parece claro que la reflexión foucaultiana es relevante para la AF —si es que acaso no hay que incluirla como una aportación más, y eminente, al esclarecimiento histórico de dicho dominio. En todo caso, el peculiar análisis que Foucault hace del surgimiento de los discursos antropológicos, nos coloca ante un nuevo desafío. Por supuesto que las tesis foucaultianas son discutibles y deben ser discutidas, aunque quizá no sea éste el lugar adecuado para hacerlo —pero aun recogiéndolas en su formulación más tímida, en la clave menor, no dejan de presentarnos a la AF a la luz de una nueva sospecha. Pongamos entre paréntesis sus afirmaciones más rotundas, sus conclusiones más hirientes, olvidémonos de ese Poder ubicuo del que tal vez hayan hablado con exceso los discípulos apresurados de Foucault —y retengamos tan sólo algunas de sus constataciones aparentemente más humildes. El mero hecho de que sea correcto suponer alguna suerte de paralelismo entre los modos de sujección políticos propios al Orden Burgués y los modos de objetivación propios de las ciencias humanas, cuestiona gravemente la legitimidad (y en este caso, no ya epistemológica, sino ética) de los discursos antropológicos en general, y de la AF en particular. El que el hombre surja como figura para el saber, como nudo epistémico, en el mismo momento histórico en que sobre él se ejerce una nueva modalidad de dominación política para la que el saber es pertinente —el que el saber acerca de lo humano posibilite un nuevo tipo de gestión política de las poblaciones, y el que el ejercicio de este nuevo modo de gestión sea condición de posibilidad para que tal saber se arme y acreciente, son, creemos, aseveraciones suficientes como para implicar a las pretensiones de la AF en una

malla de suspicacias torva y desagradable. Constatemos las relaciones tan sabidas entre ciencias humanas y dominación política a la luz de esta sospecha —desde la ya antigua relación entre los incipientes cálculos demográficos y las levas y los impuestos, hasta la moderna entre etnología y colonialismo. Lo menos que puede decirse es que veremos ennegrecerse así la faz noble que el título de «filosófica» confería a la AF.

Aunque la reflexión de Foucault tan sólo nos obligara a asumir algo ahora tan obvio como que «sujeto» quiere decir precisamente esto: *sujeto,* objeto de una sujección, sería suficiente como para obligarnos a cuestionar, y del modo más agrio, a la AF como discurso cómplice.

LA POSIBILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Llegados a este punto, parece clausurarse una impugnación de la posibilidad y la necesidad de la AF difícil de soslayar —y ello a pesar de su obcecada presencia en el seno de nuestros discursos sabios.[22] Son demasiados los interrogantes que se oponen a sus pretensiones, aun para una mirada que sólo pretenda barrer de un vistazo su perímetro y retener las articulaciones más gruesas. Aun pasando tan sólo como de puntillas a través de las preguntas por el concepto, objeto y método de la AF, el tránsito es desesperanzador.

22. Sobre las últimas propuestas de AF, cfr. «Bibliografía»: Acosto, 1981; Agassi, 1977; Antonini, 1966; Araujo, 1982; Ardao, 1983; Bogliolo, 1971; Bortolaso, 1977; Bueno, 1963; Carmo, 1975; Castellote Cubells, 1981; Caturelli, 1963; Cenacchi, 1981; Cervera Espinosa, 1969; Coreth, 1969; Colianou, 1978; Cruz Cruz, 1969; Deschoux, 1971; Diemer, 1971; Donceel, 1969; Dussel, 1965; Farré, 1968; Ferrater Mora, 1964; Frutos Cortés, 1972; Gadamer, 1976; Galli, 1978; García Bacca, 1982, 1983; Gehlen, 1968, 1969, 1970, 1980; Gevaert, 1973; Glockner, 1966; Groethuysen, 1975; Gulian, 1982; Gutiérrez Sáez, 1979; Haffner, 1982; Hartmann, 1970; Hegstenberg, 1966; Hestia, 1975; Horkheimer, 1974; Joja, 1963; Jolif, 1967; Kampits, 1978; Kasdorff, 1975; Keller, 1965; Kempff Mercado, 1975; Kuhns, 1980; Landmann, 1961, 1979; Lepargneur, 1969; Liverzian, 1977; Lorite

En gran medida, una buena parte de la problematicidad de la AF surge de la voluntad con la que ésta irrumpe en el seno del filosofar, de Kant a Feuerbach y de éste a Scheler: con la intención de ser no una disciplina más, sino un nuevo fundamento para el pensar —el arma adecuada para una reforma total del quehacer filosófico. Es esta ambición, que está inscrita en sus mismos orígenes, la que hoy es responsable de muchos de los obstáculos que nos la convierten en problemática.

¿Se espera todavía hoy de la AF la reforma de la filosofía? ¿Puede afirmarse hoy, tan rotundamente como lo hacían Heidegger o el mismo Foucault, que el filosofar actual se mueve dentro de las coordenadas que le impone ese «giro antropológico»? Es bien sabido que el presente siempre es más borroso y esquivo a nuestros análisis, pero no es este el único motivo por el que se hace preciso afirmar que hoy la presencia de la AF en el conjunto del filosofar contemporáneo parece que ha perdido buena parte de sus prestigios. Las cuestiones que le dirigíamos, desde Heidegger, mantienen intacto aún un desafío que es excesivo. ¿En virtud de qué todas las cuestiones centrales de la filosofía pueden reducirse a la pregunta por el ser del hombre? Y de no ser así, ¿qué necesidad hay de que

---

Mena, 1982; Lupi, 1982; Luyten, 1969; Manzanedo, 1977; Marías, 1983; Martínez Barragán, 1963; Merino, 1980; Miano, 1963; Miranda, 1980; Morin, 1960, 1974; Muga-Cabada, 1984; Müller, 1979; Müller, 1974; Mussi, 1983; Nicol, 1977; Noack, 1966; Ohana, 1963; Pawlow, 1970; Paris, 1973; Petterlini, 1974; Pligersdorffer, 1983; Plessner, 1963, 1965, 1968, 1970, 1976, 1982; Ponferrada, 1979; Probst, 1981; Rachner, 1972; Rino, 1962; Rivera, 1981; Rothacker, 1964; Sciacca, 1971; Scherer, 1976; Schwemmer, 1982; Stern, 1970; Strasser, 1965; Thomas, 1971; Toinet, 1968; Tornos, 1966; Ulrich, 1970; Urdanoz, 1970; Valentie, 1964; Vanni Rovigni, 1978, 1980; Virasoro, 1964; VV.AA.: *XIII Congreso internacional de filosofía*, 1963; VV.AA.: *Philosophische Anthropologie*, 1974; VV.AA.: *El problema filosofico dell'antropologia*, 1977; Waelhens, 1980; Wein, 1965; Zucchi, 1967.

se constituya en discurso autónomo esa reflexión acerca de lo humano que salpica el tejido entero de la historia del pensamiento, y se dé por tarea la elucidación de la pregunta por el ser del hombre? Y aun en el caso de que obligáramos a la AF a apearse de sus pretensiones fundamentadoras, reformadoras o troncales en el asunto del pensar, y entendiéramos su voluntad de llevar la pregunta por el ser del hombre al espacio del discurso filosófico como una más al lado de otras estrategias reflexivas de igual legitimidad, aun reivindicándola en el marco de un filosofar pluralista, no es seguro que los obstáculos que hasta aquí hemos ido adivinando como poderosos desaparecieran. Porque ni el modo de darse un método que le permita atribuirse el apellido de «filosófica»; ni la manera de recortar su objeto con el fin de que pueda decirse que, realmente, trata del ser del hombre, y no de cualquier otra cosa; ni su función en el seno del saber contemporáneo se nos presentan de otro modo sino como problemáticos.

Atendiendo a la materialidad de los textos que se nos presentan bajo la denominación de AF, no podemos dejar de constatar la precariedad, la falta de firmeza de las estrategias límites entre las que se mueve en tanto que discurso. A un lado, un eclecticismo de doctrinas varias, en difícil conjunción, presentado como trabajo interdisciplinar o interdiscursivo —demasiado proclive a ser un mero ejercicio de *polimatía*. Y en el otro extremo, un discurso parcial, absolutamente sesgado, en el que se elabora una teoría acerca del ser del hombre a partir de la extrapolación de algún aspecto, función o perspectiva sobre lo humano, tal como queda caracterizado en algún conjunto doctrinal, sea religioso, filosófico o científico. Y entre ambos vemos sobrenadar una multiplicidad de discursos acerca de un pretendido objeto «hombre» formado abstractamente, o deducido regionalmente de alguna ontología, o simplemente, puro ejercicio ideológico. ¿Cómo no echar en falta entonces el esclareci-

miento de las relaciones de la AF con el resto de discursos sabios —su posición ante las presuntas verdades positivas de las ciencias humanas? ¿Cómo no echar en falta la exigencia de distinción entre Idea de hombre y concepto de hombre —entre lo que es propuesta de un ámbito de sentido y lo que es determinación de la verdad de un funcionamiento positivo? ¿Qué esperar de una disciplina en la que demasiado a menudo parece lícito cualquier solapamiento?

Si, aproximándonos de otro modo, retenemos el envite ante el que le coloca su misma voluntad de construir un discurso acerca del ser del hombre, y antes incluso de que comience a hablar, son también notables los puntos paradójicos que le son específicos.

Porque la AF se ve en la imposibilidad de definir satisfactoriamente su objeto —porque parece obligada a agotarse en los protocolos previos a la posición del objeto de su discurso. Porque ese objeto que es un sujeto escapa a los intentos de la AF por apropiárselo conceptualmente —se pone como diferencia o distancia. ¿Qué hacer entonces: optar por elaborar un discurso sobre el hombre en tanto que objeto de conocimiento —al modo de las ciencias humanas, en el que peligra con disolverse, pulverizada, la reflexión sobre la unidad y especificidad de lo humano? ¿Nos dirá algo acerca del sentido y el valor de lo humano un discurso tal? ¿O yéndonos al otro extremo, elaborar un discurso acerca del hombre en tanto que sujeto de reconocimiento, que difícilmente podrá ser otra cosa sino un discurso ideológico, en cualquiera de los sentidos del término? ¿Tiene algo que ver con la verdad un discurso de este tipo? Parece así que el envite de su nacimiento como disciplina, tal como lo ponía Kant, sigue aún en pie: «Poseer el yo en su representación: este poder eleva al hombre por encima de todos los seres vivos sobre la tierra...» ¿Cómo articular un discurso que dé razón de esa diferencia, de esa distancia entre el *yo* y su *representación del yo*? ¿Y cómo hacerlo, sabiendo además el valor autotransformador

de cualquier interpretación, legítima o no, que pretenda cubrir ese hiato...? Pensando en la pretensión misma de dar cuenta del ser del hombre en un discurso filosófico, y casi antes de dar un solo paso, la tarea no puede ser encarada sino como un riesgo que difícilmente puede ser exagerado.

Finalmente, si interrogamos las condiciones de nacimiento de la AF como discurso, si nos preguntamos por sus condicionamientos históricos, también aquí su misma existencia parece sospechosa. Porque el que la AF aparezca como propuesta de reforma del filosofar en el momento que se está consolidando una forma de poder político individualizante, parece presentarnos esa pretensión como mera manifestación de lo que se ha dado en llamar pensamiento de lo Mismo —si se prefiere: como discurso de cuño ideológico. Porque intentar construir un discurso acerca del hombre en tanto que sujeto, cuando hoy es posible incriminar ese concepto, despojándolo de toda nobleza (y decir: se es sujeto en tanto que objeto de una sujección), parece empujar a la AF al triste papel de discurso cómplice. ¿A qué mantener un discurso acerca del ser del hombre si existe la sospecha de que cualquier decir acerca del hombre, objetiva, sujeta, somete —que ese es su efecto y su tarea?

La AF que nace como crítica de la sujección teológica se encuentra así en una difícil situación en el momento en que se hace posible hablar de la *sujección antropológica* —en un momento en el que el giro antropológico de Feuerbach parece verse obligado a volverse sobre sí mismo. Y en un momento también en el que, cada vez con más decisión, se rehuye caracterizar el ser del hombre ni positiva ni sustantivamente, para ponerlo a lo sumo como *diferencia*. De este modo, la pregunta por la posibilidad y la necesidad de la AF nos conduce a un lugar desde el que sus pretensiones podrían fácilmente ser vistas como superfluas e ilegítimas.

FEUERBACH Y EL GIRO ANTROPOLÓGICO

Y sin embargo, en sus orígenes, con L. Feuerbach, la AF surge precisamente con una pretensión emancipadora innegable —como crítica de toda forma *alienatio*, como crítica a la abstracción: «Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del pensar fuera del acto del pensar. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre fuera de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción».[23] De su crítica a la alienación onto(teo)-lógica, tal como se da en la filosofía de Hegel, y a la alienación teísta de la religión, tal como se encuentra en obra en el cristianismo, surgirán los rasgos que habitualmente suelen considerarse como característicos de una reflexión que se nos presenta como búsqueda de un nuevo filosofar, como base por una filosofía del futuro: *naturalismo* («Todas las ciencias han de fundamentarse sobre la *naturaleza.* Una doctrina solamente es una *hipótesis* mientras no ha encontrado su base natural. Esto vale especialmente para *la doctrina de la libertad.* Solamen-

23. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie,* 1842; § 20. Trad. cast., *Textos escogidos,* Instituto de Investigaciones de la Universidad Central Venezolana, Caracas, 1964.

te la nueva filosofía logrará *naturalizar* la libertad, que fue hasta ahora una *hipótesis antinatural y sobrenatural*»);[24] *sensualismo* («La tarea de la filosofía y de la ciencia en general, *no* consiste en *alejarse* de las cosas *sensibles y reales*, sino en *ir a ellas;* no en transformar los *objetos* en *pensamientos y representaciones*, sino en hacer *visible*, esto es, *objetivo* lo que el *ojo ordinario es incapaz de ver*»);[25] *materialismo* («La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: el ser es sujeto, el pensar es predicado. El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar»)[26] y, finalmente, *antropologismo.*

De las tres *reducciones* que articulan la óptica de *La esencia del cristianismo*, la reducción de la historia del cristianismo a su «época clásica» (Prólogo a la 1.ª y 2.ª edición), reducción del cristianismo histórico al cristianismo como religión (Introducción: capítulos I y II) y reducción del cristianismo como religión a antropología, la tercera, el giro o reducción antropológica es, con mucho, la de mayor importancia.

La esencia del cristianismo se abre con una interrogación por esa diferencia específica que constituye al hombre como hombre («¿En qué consiste esa diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal?»); se abre pues con la pregunta antropológica por excelencia —pero si tal cuestión se da es precisamente para tratar de esclarecer, se nos dice, cuál es la esencia del cristianismo, la esencia de la religión:

24. *Op. cit.*, § 66.

25. Y también «El filósofo tiene que acoger en el *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que antes bien está *en contra* de la filosofía y se *opone* al pensar abstracto; por tanto, lo que en Hegel es rebajado únicamente a *anotación*. Sólo así llegará a ser la filosofía una fuerza *universal, sin oposición, irrefutable e irresistible*. Por eso, la filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto del pensar, no-filosófico, absolutamente *antiescolástico*, este ser en nosotros, es el principio del sensualismo». *Op. cit.*, § 45.

26. *Op. cit.*, § 54.

«La religión se funda en la diferencia esencial entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión».[27] Tal será el presupuesto que exige la pregunta por el ser del hombre —ya desde el principio se nos anuncia que la respuesta a la pregunta por la religión se resolverá en antropología.

Si el hombre es hombre, nos dirá Feuerbach, es porque tiene conciencia, pero «la conciencia en sentido estricto sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad. El animal puede devenir objeto de sí mismo en cuanto individuo —por eso posee sentimiento de sí mismo—, pero no en cuanto género —por eso carece de conciencia, nombre derivado de saber. Por eso, donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros. Pero sólo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad puede convertir en objeto otras cosas, otros seres, según su naturaleza esencial. El animal, por consiguiente, tiene una única vida, el hombre una vida doble: en el animal la vida interior y exterior se identifican; el hombre, sin embargo, posee una vida interior y otra exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo».[28]

Desde este punto de partida, la religión (la onto-teología) podrá ser denunciada como alienante (abstracta) en cuanto pone esta esencia del hombre, de la que el hombre tiene conciencia y que no es sino su propio tener conciencia, fuera del hombre, objetivándola como Dios (Espíritu): «La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia

27. *Das Wesen des Christentums*, 1841, trad. cast., Sígueme. Salamanca, 1975.

28. *Op. cit.*

humana, o mejor la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana». En este sentido, la tarea de la filosofía, entendida ahora como ejercicio literalmente *filantrópico,* no puede sino orientarse a reintegrar al hombre su propia esencia alienada —devolverle todas esas determinaciones que no son sino lo mejor de sí mismo y que han sido objetivadas en un ser extraño: pensando en eso que es Dios como perfección sin límite de las perfecciones de nuestra alma, se enajena nuestra propia esencia, que no es sino la conciencia de nuestro propio ser genérico. La reducción antropológica operará así sobre el discurso teológico, invirtiendo la relación sujeto-predicado de sus enunciados: negando (la existencia) al sujeto, y cargando toda la fuerza en el predicado. El secreto de toda religión es la antropología en la medida en que toda religión es, como ya sabía Jenófanes, antropomórfica —y donde antaño se decía que «Dios creó a los hombres a su imagen y semejanza», deberá afirmarse ahora, en consecuencia, que «los hombres crearon a los dioses a su imagen y semejanza». Que eso que los hombres veneran bajo las diferentes formas religiosas no es sino su propio interior revelado: «La religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor». Es este punto de vista el que hace que el ateísmo de Feuerbach sea cuanto menos, si no problemático, sí singular —es antes afirmación del hombre, humanismo de la finitud o filantropía, que negación pura y simple de la existencia de Dios. Esta negación se llevará a cabo únicamente en la medida en que Dios es entendido como obstáculo para la afirmación de (la dignidad y el valor de) lo humano. En cierto modo, los valores religiosos no son negados, aunque sí lo

sea la existencia de Dios, lo que se afirma es que son religiosos (en el sentido de «venerables») porque son valores (humanos), no que son valores por ser religiosos. Allí donde leíamos, en el discurso teológico, «Dios es bueno» o «Dios existe», la reducción antropológica nos invita a invertir la relación sujeto-predicado y leer «la bondad es divina» o «la existencia es divina» —recuperando curiosamente, y dicho sea entre paréntesis, la experiencia de la religiosidad arcaica griega, anterior a la instauración de los dioses fuertemente personalizados, antropomórficos: la experiencia del *τωv Θεωv*: *las cosas divinas...*

La afirmación de la especificidad del hombre como aquel ser *que tiene conciencia de sí mismo como ser genérico,* abrirá dos direcciones de reflexión complementarias, según si seguimos la crítica que se lleva a cabo, desde este presupuesto, a la religión o a la filosofía. La AF nace en la encrucijada que dibujan estas dos direcciones. Desde el punto de vista del saber, para la filosofía, el que el hombre tenga conciencia, es decir, tenga por objeto su propio género, es condición de posibilidad de toda ciencia, en la medida en que ésta no es sino la conciencia de los géneros. La filosofía entonces, para recuperar la dignidad de su tarea debe colocar como objeto eminente de su reflexión al hombre —en tanto que objeto, y también en tanto que condición de posibilidad de todo (saber acerca del) objeto.

La filosofía debe resolverse en antropología —ningún saber será tal si no ha sido esclarecido antropológicamente. De este modo, la antropología será propuesta como una renovada «filosofía primera» (Trías, 1969): «*Los viejos prestigios de una "ciencia que se busca" que verse sobre los principios primeros o fundamentos los acapara ahora la antropología.* Pero esta ciencia debe a la vez estudiar su objeto, el hombre, como "objeto" y como "condición de objetividad", como "cosa externa", como "dato", como "hecho empírico" y como sujeto trascendental que hace posible

la apertura de la objetividad, la constitución de cualesquiera objetos. La antropología debe combinar así un análisis riguroso de "hechos", con un estudio en profundidad de aquel "hecho" que constituye el *dato* primero y condición de aparición de otros "datos". El hombre debe ser estudiado con métodos empíricos. Pero en la medida en que el hombre es condición de toda experiencia, debe ser investigado en una ciencia de fundamentos, en una filosofía primera, que descubra la esencia y el sentido del hombre. Y esa ciencia, la antropología, no puede poseer ya el mismo estatuto epistemológico de las restantes ciencias positivas. Es la ciencia que está en la base de éstas, las garantiza y posibilita su despliegue». Los obstáculos que este bucle del quehacer antropológico presentaba a su constitución como discurso han sido ya suficientemente esbozados en sus líneas mayores anteriormente, como para insistir ahora en ello.

Sin embargo, veremos surgir nuevos obstáculos si atendemos al segundo frente al que se aplica la reducción antropológica feuerbachiana —y un segundo frente, a nuestro entender, eminente para Feuerbach: la crítica de la religión. Desde el punto de vista de la crítica de la religión, el que la esencia del hombre resida en esa conciencia de su propio género implicará colocar al hombre como destinatario eminente y exclusivo de todo el amor humano —implicará la propuesta de un culto al amor humano en sustitución de la, según Feuerbach, alienante religión del amor divino. «La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas porque son tradiciones de la primera conciencia. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del hombre que se objetiva, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, debe, por lo tanto, ser puesto y expresado como lo primero. El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero,

santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est;* éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en sí y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina».[29]

El descubrimiento de la finitud humana que, como hemos visto, acompañaba a la posición de la pregunta por el ser del hombre, va a cobrar aquí, con Feuerbach, otras determinaciones —determinaciones que, sin duda ya estaban presentes en su momento original, pero sin que se cargara sobre ellas el acento. Porque esta finitud a cuyo reconocimiento Feuerbach nos invita, no atañe exclusivamente a la cuestión de la fundamentación del saber, no nos invita a reflexionar un problema meramente teórico —remite a una dimensión más íntima de reconocimiento, si se nos permite hablar así: es también, y tal vez ante todo, declaración de la radical soledad del hombre, afirmación de ateísmo. Y el que, en el momento mismo de su nacimiento, la AF una su destino con la exigencia de un pensamiento ateo va a ser fuente, y no menor, de nuevos obstáculos —porque parece evidente que las exigencias y problemas que el ateísmo pone a la cuestión del pensar están lejos de haber quedado resueltas como a menudo se pretende, ni son tan sencillas de resolver como pudieron llegar a pensar ciertos ateísmos ingenuos o los agnosticismos más o menos cientificistas.[30]

29. *Op. cit.*

30. Sobre los problemas que plantea la cuestión del ateísmo a la AF, cfr. «Bibliografía»: Gómez Caffarena, 1969; Lubac, 1964; Vahanian, 1966.

Desde este punto de vista, subrayando este aspecto del giro antropológico fundacional de la AF, ¿qué pensar de su relación, al parecer obligada, con la cuestión del ateísmo? ¿Qué pensar de que se dé el nacimiento de la AF en el seno del movimiento de crítica a la religión que prolifera a partir de la Revolución Francesa, y es tópico común de toda la izquierda hegeliana, a la que el propio Feuerbach pertenece, llegando hasta Nietzsche o Renan? ¿Con qué implicaciones se lastra la AF, desde el momento mismo de su nacimiento, por las peculiares condiciones en las que éste se da: en el marco de la búsqueda de una suerte de religiosidad sustitutoria del cristianismo —en el intento de alumbrar una nueva creencia, una nueva fe, o suerte de religión laica, a la medida de los tiempos modernos?

Feuerbach nos invita, con su «profesión de fe» atea y su compromiso en favor del amor humano, a sustituir «Dios» por «esencia humana», y aún por «género humano», o por la relación «yo-tú», proclamando así una «filosofía del corazón»; ¿querrá esto decir que el futuro de toda AF debe ir unida, se sepa o no, a este talante —que la AF es inseparable de alguna suerte de humanismo de la finitud? ¿Qué pensar hoy de un proyecto tal —cómo pensar hoy tal proyecto? Estas preguntas, y las que a partir de ellas surgen inevitablemente, no parecen nada sencillas de responder —pero es imposible evitarlas.

MUERTE DE DIOS
Y MUERTE DEL HOMBRE

Los grandes momentos de nacimiento de la AF, de Kant a Feuerbach y de éste a Scheler, parecen señalarnos claramente, tras su ambicioso gesto fundacional, la necesidad de su fracaso. ¿Es posible sostener el poderoso edificio del pensamiento occidental sobre el mero suelo de la finitud humana —no nos llevará ello a descubrir, a enfrentarnos finalmente, con la evidencia de nuestra carencia de fundamento? Por decirlo de un modo emblemático: ¿no acarrea la Muerte de Dios, obligadamente, la Muerte del hombre —no son ambas cara y cruz de un mismo acontecimiento? En el tránsito que se cumple de Feuerbach a Scheler parece anunciarse con fuerza este presentimiento: el que el sueño de un reinado del hombre es un sueño fugaz. El hombre, creado a imagen y semejanza de los dioses, va a resistir poco tiempo a la desaparición de su modelo —la Muerte de Dios actuará como principio de desagregación de lo humano, que va a perder así su encofrado.[31]

31. Para un tratamiento de la problemática del fundamento en falta o del fondo sin fondo *(amgründinger Grund)*, en términos de Muerte de Dios-Muerte del hombre, cfr. Brun, 1968.

En cierto sentido, importa poco que Feuerbach, al proponer su reducción antropológica, niegue el sujeto pero no los predicados —que Feuerbach no pretenda una supresión pura y simple de lo religioso, sino la reapropiación antropológica de sus contenidos, atribuyéndoselos a su auténtico sujeto hasta entonces alienado, discursiva e institucionalmente por la ontología y la religión: el hombre. E importa poco porque aunque no niegue el valor de estos predicados religiosos, que sigue siendo pretendidamente el mismo, sí niega su sentido: los descarga de toda su fuerza mítica. Quedará así abierto el espacio para todo tipo de recelos: ¿estos valores de lo humano que el hombre ha enajenado, según Feuerbach, en la(s) divinadad(es), son realmente los valores del hombre concreto —es el hombre de Feuerbach pretendidamente concreto, real, corporal, auténticamente tal: es decir: sujeto práctico, encuadrado en un y por un conjunto de relaciones sociales? Y aún: ¿mediante la inversión de un paradigma teológico, se escapa realmente fuera de dicho paradigma —qué pensar de una AF que se entiende a sí misma, en su momento fundacional, como teología invertida? ¿Qué se ha ganado manteniendo el paradigma teológico —aunque se invierta? Aun partiendo de cuestiones tan gruesas y elementales como éstas, es posible ver en el gesto de Feuerbach el comienzo de un largo proceso que amenaza con conducir a la desagregación de la unidad de lo humano. Hemos insistido ya suficientemente en el modo como correrán parejos la problematicidad de lo humano, el que el hombre se haya descubierto como problemático ante sus propios ojos, y las tareas reflexivas de la AF.

Si con Kant, eso que era el hombre debía de resolverse en la encrucijada de las tres grandes Ideas reguladoras (Mundo, Alma, Dios), tras la reducción antropológica de Feuerbach ese lugar será ocupado por tres dominios positivos (trabajo, vida, lenguaje), en función de semitrascendentales —condición de posibilidad, como veíamos, del surgimiento de las cien-

cias humanas. La pregunta por el ser del hombre no podrá dirigirse ya a esos ámbitos de sentido que son las Ideas sino que, al parecer, deberá apuntar ahora hacia la determinación de la verdad positiva de lo humano, en tanto que forma específica de vida, dotada de lenguaje, y cuya existencia concreta es el trabajo. La reducción antropológica parece llevarnos obligadamente a la posición de un discurso positivo acerca del ser del hombre —a la reducción de este ser del hombre a su verdad positiva. El que Feuerbach no cumpla este tránsito no empece para que siente decididamente su posibilidad.

El pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, tópicamente considerado como fundacional de nuestra modernidad, puede también ser emparejado desde este punto de vista, según esta dirección —puede ser colocado como emblema de este desplazamiento. La reflexión de Marx, desde sus tempranas críticas a la falta de radicalidad de Feuerbach, conduce directamente a colocar el lugar del esclarecimiento antropológico en el concepto de «trabajo» —como Freud, y también desde sus primeras investigaciones como neurólogo, nos lleva al concepto de «deseo». En ambos casos, es como si se nos dijera: «Mundo» es una Idea cuya realidad, cuya verdad, es el trabajo —«Alma» es una Idea cuya realidad, cuya verdad, es el deseo. En ambos casos, el giro antropológico abierto por Feuerbach parece empujarnos a reducir esas Ideas que encofraban el sentido de lo humano a la verdad positiva de un dominio de funcionamiento.

Y también Nietzsche, el filólogo-filósofo, nos dice que creemos en Dios porque creemos en la Gramática —que la verdad o la realidad de la Idea de Dios (y en sentido kantiano, en tanto que condición de todos los objetos del pensamiento) es el lenguaje. Pero la deriva de su pensamiento le va a llevar, como es bien sabido, a otro lugar —no será el suyo un empeño por (re)fundar el sentido de lo humano en un ámbito positivo, sea este el Mundo del Trabajo o el Alma del Deseo.

Y es que el giro positivista nietzscheano es sólo tentación errática o contra-argumento —no es la suya una tarea en favor de la reducción de todo sentido a la verdad positiva de la que éste es función, sino, y al contrario, una invitación a producir sentido, a crear valores: a legislar.

Allí donde Marx o Freud prometen al hombre una des-alienación, llámese Cura o Revolución, basada en la apropiación por el ser humano de las leyes de su funcionamiento, y tutelada por una operación muy parecida a la de poner a las verdades positivas como Ideas reguladoras (Trabajo, Deseo), Nietzsche opera directamente sobre la producción de sentido —promete una promesa: ese algo incierto denominado el Superhombre. Dejemos de lado los graves malentendidos a los que va a dar lugar una operación tan arriesgada, y retengamos tan sólo el envite al que responde. Los riesgos de llevar la reducción antropológica hasta sus últimas consecuencias, en la dirección que abren Marx o Freud, son la desagregación de lo humano: el disciplinarismo laboral, el sonambulismo psicoanalítico. La amenaza de la Muerte de Dios es precisamente la Muerte del hombre. En consecuencia, se trataría de *querer* esta Muerte del hombre en la promesa de una Idea más elevada, y no aceptar su disolución como una cosa más junto a todas las demás cosas —la conocida diferencia que Nietzsche establece entre «lo noble» y «lo vil» se juega justamente en esta arista. Por supuesto que el riesgo de esta operación nos la convierte en inaceptable, pero es importante asomarse al envite desde el que se decide correr este riesgo.

En el aforismo 54 de *La gaya ciencia,* Nietzsche escribe: «¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me aparece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He *descubierto* para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aún todo el período arcaico y pasado de todo Ser sensible; me he desper-

tado de repente de este sueño, mas sólo para tener conciencia de que sueño y debo seguir soñando para no hundirme, así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse abajo a la calle. ¡Qué es ahora para mí la "apariencia"! Ciertamente no la antítesis de algún Ser, ¡qué se yo enunciar acerca de Ser alguno como no sean las propiedades de su apariencia! ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también se podrá quitar, a una X! La apariencia es para mí lo viviente y eficiente mismo que en su burla de sí mismo va al extremo de darme a entender que no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas; que entre tantos soñadores también yo, el "cognoscente", ejecuto mi danza; que el cognoscente es un medio de dar largas al baile terreno y, por ende, figura entre los organizadores de la fiesta de la existencia; y que la sublime consecuencia y trabazón de todos los conocimientos tal vez es, y será, el medio supremo de mantener la práctica general del sueño y asegurar el entendimiento de todos los soñadores y, así, la *duración del sueño*».

Ese funámbulo sonámbulo que despierta, de repente, en medio de su paseo se parece mucho al hombre de la Muerte de Dios, al hombre de la reducción antropológica feuerbachiana —pero a diferencia del optimismo positivo (socrático, diría Nietzsche) de Freud o Marx, este hombre de Nietzsche sabe que, para mantenerse en pie, debe continuar soñando: que debe continuar produciendo sentido y creando valores por más que todos ellos sean reducibles, que puedan ser tildados de falaces. Como Marx o Freud, también Nietzsche afirma que los hombres se mienten a sí mismos, que la conciencia es obligadamente mendaz —pero añadiendo que es necesario que nos mintamos a nosotros mismos. Evidentemente, el problema es saber si es posible seguir soñando en estas condiciones, y qué sueños pueden tenerse desde la obligación de soñar para conservar la vida —si no serán todos ellos pesadillas. Pero lo que importa aquí es el modo

como Nietzsche denosta la promesa de una salvación por el saber e intuye los peligros de desagregación de ese hombre occidental acuñado primigeniamente en la Grecia Trágica. Lo que importa es el modo como Nietzsche anuncia la desaparición del hombre, en el caso que la Muerte de Dios signifique la muerte de todo mito —el que a la voluntad de saber qué guía la aventura moderna de los discursos antropológicos, Nietzsche le opone la forma de un pensamiento trágico: la sospecha de que, tal vez, el hombre no sea tanto eso que está por conocer cuanto algo que hay que (volver a) pensar.

EL PROGRAMA ANTROPOLÓGICO DE SCHELER

Podría decirse que lo que en Feuerbach es proclama o proyecto, anticipo de una filosofía del futuro, se cierra de modo cumplido como programa en M. Scheler —hasta el extremo de ser éste punto de referencia obligado para todo intento posterior de articular una AF. La historia del surgimiento de la AF podría así quedar emblemáticamente enmarcada en sus momentos mayores por el tránsito que media entre Feuerbach y Scheler. Aunque, como es sabido, la muerte impidió a Scheler desarrollar en detalle los puntos mayores de su reflexión, las líneas programáticas de su AF están firmemente trazadas.

El punto de partida de su reflexión, ese problema por el que una AF es puesta como disciplina necesaria, se abre a dos frentes divergentes, radicalizando un movimiento que, según veíamos, se daba en Feuerbach y que está en el origen de muchos de los desgarros y confusiones que constatábamos en buena parte de las AF contemporáneas. Así como para Feuerbach la AF debía obligadamente abrirse al estudio del hombre en tanto que dato empírico o hecho positivo, y a la vez, pensarlo como sujeto trascendental, condición de posibilidad de la existencia de todo dato o hecho, para

Scheler, si la AF es una disciplina necesaria es en la medida en que debe darse como tarea: en primer lugar, la posición de una fundamentación unitaria para las distintas ciencias humanas; y, en segundo lugar, dar una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida humana. Debería así terciar en el esclarecimiento de los conceptos y métodos de los diversos discursos antropológicos en su pretensión de decir la *verdad* acerca de lo humano —y debería también ofrecer una Idea de hombre que confiriera *sentido* a la existencia humana. El título mismo de sus conferencias de 1927 alude a esta segunda dimensión de su quehacer: *El puesto* (die Stellung) *del hombre en el cosmos.*

Sigamos el trazado de las principales tesis que debían articular su AF, con objeto de dilucidar el lugar adonde nos encaminan.[32] Su punto de partida será la distinción radical entre dos «mundos», originarios e irreductibles: el mundo de la vida y el mundo del espíritu. En un primer momento, en lo que suele denominarse «etapa fenomenológica» de su pensamiento, el mundo de la vida es analizado tomando a la *corporeidad* como dato originario, en un intento de negar todo dualismo y de trascender los puntos de vista materialista (para quien la corporeidad sería resultado de los datos de la percepción externa) o idealista (para quien sería, por el contrario, resultado de los datos de la percepción interna). Poniendo a la corporeidad como dato originario se lograría así hacerla anterior y condición de posibilidad de la distinción misma entre percepción externa e interna. «Scheler sostiene que es un prejuicio pensar que la percepción interna y externa se refieren a campos de objetos distintos; dicho de otro modo, no es posible definir esas dos clases de percepción por sus objetos, pues lo único que las distingue es su distinta dirección, pero su origen y sus leyes son del mismo tipo. La corporeidad es anterior a la división de la percepción externa e interna y es,

32. Cfr. Dunlop, 1981.

a partir de ahí, cuando esas dos direcciones se disocian. Esto implica una tesis de gran trascendencia: todo dualismo psicofísico es infundado porque cuerpo y psique son dos aspectos de la corporeidad y, por tanto, no hay entre ellos diferencia esencial, aunque pertenezcan a ámbitos con validez autónoma» (Pintor-Ramos, 1976).

En su reelaboración posterior (a partir de 1922), metafísica, el concepto de corporeidad perderá sus prestigios en beneficio del concepto mismo de *vida* o el de *impulso e instinto.* Scheler establecerá una jerarquización de formas de vida, siguiendo la tradición abierta por Aristóteles (con su vida o alma vegetativa, sensitiva y racional), aunque, obviamente, modificando sus criterios. Scheler establecerá cuatro niveles o formas de vida cada uno de los cuales vendrá definido por una función específica —englobando y sometiendo cada uno de los grados superiores a todos los inferiores. Un esquema de dichos dominios podría ser el siguiente:

1. *Impulso afectivo:* grado inferior de vida, donde no hay distinción entre instinto y sentimiento. Se da como un mero «dirección hacia...», «desviación de...». Es propio de la vida vegetal.
2. *Instinto*: forma de vida propia de los animales y cuya definición tendría las siguientes notas: conducta con sentido, orientada teleoklinamente, que presenta un determinado ritmo, y siendo en sus rasgos esenciales innata y hereditaria (esto es, independiente del número de ensayos), responde a aquellas situaciones que se han vuelto típicas para la especie.
3. *Memoria asociativa*: es propia de los animales gregarios, y vendría constituida por un principio de asociación y repetición. Frente al instinto debería ser entendida como un principio liberador, pero ante la inteligencia práctica impondría, con sus rutinas, un movimiento conservador, de

rigidez y hábito. Este principio hará decaer así la fuerza del instinto, al tiempo que hace progresar la centralización y la simultánea mecanización de la vida orgánica.

4. *Inteligencia práctica*: es propia de los mamíferos superiores, y está constituida por el principio de elección y preferencia. Una conducta para poder ser calificada de «inteligente», debería cumplir las siguientes condiciones: I) tener sentido (poder ser calificada como «cuerda» o «necia»); II) no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; III) responder a situaciones nuevas; IV) acontecer de súbito.

Desde la óptica que esta escala nos dibuja, el hombre se nos presentaría como una forma de vida superior. «El hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida; y en él llega la naturaleza entera (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada unidad de ser».[33] Sin embargo, el hombre no es meramente una forma de vida —participa también del mundo del espíritu, y es hombre en la medida de dicha participación. Y el espíritu, conviene repetirlo, es un dato tan originario e irreductible como el mundo de la vida. En ningún modo, afirmará Scheler, la actividad espiritual del hombre puede ser reducida al ejercicio de la inteligencia práctica, por más que la imaginemos sumamente complejizada y ennoblecida. «Sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos denominar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, aunque imaginásemos estas aumentadas cuantitativamente hasta el infinito».

Y sin embargo, en el momento de caracterizar eso que es el espíritu y su función, Scheler da un giro sorprendente en relación a la caracterización clásica para la que «espíritu» y «poder» suelen ir emparejados,

33. M. Scheler: *Op. cit*,

afirmando (la ley de) *la impotencia del espíritu* («... lo poderoso y creador en el hombre no es lo que llamamos espíritu ni las formas superiores de la conciencia, sino las oscuras y subconscientes potencias impulsivas del alma»). Así, la vida nos es presentada como una fuerza ciega, y el espíritu como aquella instancia que, apropiándose de tal fuerza *(funcionalizándola)*, la desvía hacia otros fines —hacia fines *ideales*. El espíritu es (García Bacca, 1982) «un conjunto de *estructuras ideales*: de ideas, de *intenciones*, de *valores*. Estructura complicadísima, perfectamente coherente, tanto más que lo son las ciencias, pero *sin energía interna propia*. La energía tiene que venirle de otra parte: de lo físico, de lo biológico, de lo psíquico». Y añade: «El papel, función y oficio del hombre consiste precisamente en estar encajado en el punto justo o válvula que puede encarrilar la energía vital, simple, ordinaria de *animal* hacia fines espirituales».

Así, finalmente, el espíritu tendría como principal función la *sublimación* de esa fuerza que pertenece por entero a la vida y el hombre quedaría caracterizado como *asceta:* «Comparado con el animal, que dice sí a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, *el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida,* el eterno contestatario de toda mera realidad»

Los pasos de este tránsito al que nos invita Scheler, en su intención de decir el sentido de lo humano y proponer una cierta Idea unitaria de eso que es el hombre, podrían resumirse en cinco grandes tesis (García-Bacca, 1982):

«*Primera:* El hombre es un ser que tiene *puesto,* justamente *puesto,* no *lugar,* en el cosmos.

»*Segunda:* Que el puesto que tiene el hombre en el cosmos lo posee no precisamente por ser animal vertebrado... ni siquiera por tener alma, sino por ser *espíritu.*

»*Tercera:* Que el espíritu tiene por características: *a*) el poder de objetivar; *b*) la potencia de trocar todo en símbolo; *c*) la conciencia de sí mismo.

»*Cuarta:* Que el espíritu en cuanto tal, no sólo no es omnipotente, como creyeron la concepción cristiana y en parte la griega, sino que es lo más impotente que hay. De modo que para que pueda realizarse es menester que ascienda hasta él la corriente dinámica básica del cosmos, la energía vital, que será la que dé potencia para dar él a su vez, un universo perfectamente coherente.

»*Quinta:* Que el puesto y oficio característico del hombre consiste en encarrilar y en dirigir por una ascética general, por una represión de la vida, la corriente vital para que ascienda del nivel puramente corporal a un nivel superior: al psíquico; y ascendiendo un poco más, lograr la vivificación del Espíritu.

»No es por consiguiente, el hombre un ente particular; tiene por oficio y misión hacer que el espíritu se impregne de vida, siendo tal la fase final del universo.»

El programa de una AF que Scheler nos brindó en sus conferencias de 1927 debía permitir la fundamentación de una metafísica —que no podía ser entendida sino como metafísica de la persona o *metaantropología.* También para él, como para Feuerbach, la necesaria reforma del pensar filosófico era vista como posible a partir de la articulación de una AF, que no era pensada como una mera disciplina más junto a las otras sino, y en continuidad con la dirección abierta por Kant, como disciplina fundamental en sentido estricto. Sin embargo, el punto de arribada de Scheler se sitúa en un extremo del todo alejado al de Feuerbach. Si aquel denuncia la sujeción (onto)teológica y nos propone un filosofar sobre el hombre, emancipado de todo valor religioso, Scheler se encamina, con todos los matices que se quiera, hacia alguna suerte de recuperación de dichos valores —hasta el punto de que su reflexión ha podido ser caracterizada como «panteísmo gnóstico» (Pintor-Ramos, 1976): «El fundamento del mundo *(Weltgrund)* o la *deitas* está formado por los dos atributos originarios de espíritu e impul-

so. Esa tensión provoca un dinamismo en el mismo del absoluto que obliga a un proceso de reconciliación. Ese proceso es el cosmos. En un primer momento, el impulso actúa ciegamente y va dando origen a todo el mundo material; pero, al llegar al hombre, aunque siga actuando el impulso, hace su presencia el espíritu. De este modo, el hombre es la epifanía del absoluto y su misión es hacer que ambos factores se desarrollen y lleguen así a una reconciliación perfecta que sería el final y la meta de la historia. El hombre no es, así, algo hecho de una vez por todas, sino un proyecto dinámico que debe ir realizándose para acercarse cada vez más a su imagen ideal. De este modo, espíritu e impulso no sólo entran en contacto de hecho, sino que ése es su destino como factores que conforman lo absoluto».

El desafío que este aspecto del tránsito de nacimiento de la AF pone, de Feuerbach a Scheler, es sin duda grave para las pretensiones de recuperar contemporáneamente su cometido. Es como si el «pecado» original, de nacimiento, de la AF, su carácter de «teología invertida», pesara demasiado gravemente como para permitirnos escapar fuera de su ámbito. Como si la conciencia de que la Muerte de Dios acarreara necesariamente la Muerte del hombre, comprometiera decisivamente las pretensiones de toda AF. Hay que seguir la economía textual de la reflexión scheleriana para comprobar hasta qué punto un pensar comprometido con la defensa de la dignidad del hombre y que se dé por tarea responder al sentido de la existencia humana, no parece poder escapar al paradigma religioso.[34] En la nobleza del intento de Scheler está escrito también el fracaso necesario de una AF atea —o si se prefiere, su riesgo específico: el reducir lo humano al dominio de las verdades positivas y evitar toda

34. Sobre la problemática de las relaciones entre antropología y teología, cfr. «Bibliografía»: Alberghi, 1976; Boncard, 1978-1979; Bonifaci, 1971; Campanale, 1972; Fraga, 1969; Zunini, 1966.

pregunta por el valor y el sentido, impidiéndole al hombre apelar a su dignidad. Y éste es para Scheler un riesgo excesivo —y para nosotros, una nueva fuente de inquietudes en nuestro preguntar por la legitimidad y la necesidad de un discurso que se dé por tarea pensar el ser del hombre.

HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO

A la vista de los numerosos problemas que cercan las pretensiones de la AF (y que, en virtud de su pretendido carácter fundacional, atenazaban al filosofar contemporáneo en un debate aparentemente sin salida), no es de extrañar que surgiera la decisión de cortar ese nudo gordiano, desplazando la reflexión filosófica en otra dirección, y liberándola de lo que a partir de entonces comenzó a denominarse la «sujección antropológica». Su formulación programática es sobradamente conocida (Foucault, 1968): «Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a

las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa».

Tras estas terminantes palabras, tal vez quedaría tan sólo en el aire preguntar si, y parafraseando a Heidegger, aún le queda algún cometido a la AF una vez destronada de su lugar de disposición fundamental del pensamiento filosófico —en el caso de que concediéramos nuestro crédito al dictamen de Foucault. Sin embargo, sería prematuro enfrentarnos ahora con dicha cuestión, en la medida en que estas formas de pensar que dan la bienvenida a la Muerte del hombre y que afirman que «sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido», lo hacen desde dos frentes cuanto menos, que se solicitan mutuamente —que son los dos hilos de su agresividad hacia todo pensar antropológico.

Según el primero de ellos, se criticarán las pretensiones de toda AF —pretensiones que hemos intentado sopesar críticamente hasta aquí, en sus líneas fundamentales. El llamado pensamiento estructuralista impugnará el espacio antropológico como lugar en el que sentar la condición incondicionada de todo saber, en nombre de las estructuras inconscientes y subyacentes. Según el segundo, se atacará con especial virulencia a la ideología específica que, como ya hemos entrevisto, no deja de acompañar a las pretensiones de buena parte de las AF: el humanismo.

De Feuerbach a Scheler, la constitución de un proyecto de AF que debería reformar la filosofía revitalizándola de las exangües especulaciones ontoteológicas, integrar los diferentes saberes parciales que acerca del ser del hombre nos brindan las diversas ciencias humanas, y responder a la cuestión del sentido de la vida, corre pareja con una vocación decididamente

humanista —hasta el punto de que AF y humanismo parecen a menudo indisociables. La «risa filosófica» de Foucault, o el desdén con que Heidegger contempla la posibilidad de una AF son, a la vez, negación de la pertinencia de un pretendido saber antropológico y descalificación de la actitud humanista. La cuestión *humanismo/antihumanismo*, indudablemente muy anterior a su reciente manifestación polémica, parece así afectar de lleno a la pregunta por la posibilidad de una AF.[35]

De ser esto cierto, no sólo deberíamos interrogarnos entonces por la cuestión del estatuto del discurso antropológico, por su posibilidad y su necesidad, como hasta ahora, sino también sería necesario sopesar los modos como AF y humanismo se solicitan o se exigen mutuamente. Parece razonable la sospecha de que el descrédito que en buena medida acompaña actualmente al proyecto de una AF depende, de modo muy directo del rechazo de toda retórica de cuño humanista —en la medida en que es un rechazo que se dirige de modo eminente a la denominación, al simple rótulo «AF», pero no al ámbito de reflexión: las cuestiones antropológicas se reproducen y diversifican hoy con inusitado vigor en el marco de la comunidad filosófica, pero renunciando a denominarse tales, hasta el punto de que la posibilidad de un discurso integrador de tales cuestiones es vista cada vez con mayor recelo. Y, sí, es cierto que no nos hemos dado todavía las condiciones de enunciación que posibilitarían un discurso integrador de dichas cuestiones, y en el modo como se manifiestan actualmente, pero en el momento de preguntarnos si son posibles tales condiciones de enunciación topamos frontalmente con la cuestión del humanismo. Porque es como si la posibilidad de la

35. Sobre la polémica humanismo-antihumanismo, cfr. «Bibliografía»: Abbagnano, 1968; Bruaire, 1968; Dalla Nogare, 1980; Domenach, 1973; Dufrenne, 1968; Ferry/Renaud, 1985; Legaz Lacambra, 1970; Popma, 1963.

constitución de la AF como discurso dotado de voz propia en el concierto filosófico dependiera de su capacidad para eliminar todo contenido humanista; como si el humanismo constituyera el lastre ideológico que impide a la AF levantar el vuelo de una reflexión participadora en el conjunto del filosofar; como si el humanismo fuera la ideología específica que hace de todo discurso antropológico, un discurso ideológico.

Así las cosas, tras intentar determinar, en páginas anteriores, el problema que levanta la pregunta por la posibilidad, para la AF, de *darse* un estatuto que la individualice como discurso específico, convendría ahora interrogarnos por las condiciones exigidas para que este discurso *sea reconocido* como tal —y dichas condiciones afectan, creemos, de modo directo, a la cuestión de la posibilidad y la necesidad de la emancipación de la AF respecto de todo humanismo. ¿Debe liberarse la AF de sus contenidos humanistas, para ser reconocida, no ya como ciencia ni tan sólo como saber, sino meramente como discurso filosófico no sospechoso de encubrimiento? ¿Puede pensarse una AF alejada de cualquier posición que pueda ser tildada de humanista? Comencemos por preguntarnos a qué denominamos «humanismo».

¿A QUÉ LLAMAMOS HUMANISMO?

Suelen distinguirse, tradicionalmente, dos sentidos del término «humanismo».[36] Según el primero de ellos, «humanismo» sería, en sentido estricto, el movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por toda Europa, estableciendo las bases de la cultura moderna. El «humanismo» debería ser ubicado así en el corazón del movimiento renacentista —y el primero de la larga lista de nombres propios merecedores del calificativo de

36. Sobre la problemática del humanismo en general, cfr. «Bibliografía»: Apostel, 1964; Astrada, 1960, 1964; Ayer, 1973; Borracini, 1969; Bozonis, 1979; Castilla del Pino, 1969; Corts Grau, 1967; Crise, 1968; Curi, 1984; Chetan, 1972; Derisi, 1962, 1964; Díaz Santillana, 1967; Dufrenne, 1970; Edel, 1968; Ehrenfeld, 1978; Elorduy, 1969; Etcheverry, 1964; Fagone, 1967; Fernández Guizzeti, 1964; Frankl, 1979; Garin, 1968; Gelis, 1976; Godel, 1963; Graziusi, 1978; Heer, 1966; Hochgesang, 1974; Holla, 1984; Huxley, 1969; Ibáñez Langlois, 1977; Jung/Jung, 1976; Lamont, 1965; Lazenstiel, 1965; Levinas, 1968, 1974; Magni, 1967; Maritain, 1966; Markovic, 1980; Medow, 1980; Memorias, 1963; Mermall, 1978; Mico Buchon, 1960; Muñoz, 1968; Murguía, 1974; Ouen, 1979; Pepi, 1963; Petrossian, 1966; Pollak, 1962; Pozzo, 1970; Ricardo, 1979; Rottenstreich, 1963; Saldanha, 1981; Sancipriano, 1963; Scannone, 1974; Schiavone, 1969; Schnauber, 1979; Swarz, 1965; Spirituo, 1964; Tanase, 1974; Tierno Galván, 1964; VV.AA.: *Actes de la VIIIème Recontre internationale*, 1971.

«humanistas» sería entonces F. Petrarca. «El humanismo de los siglos XIV, XV, XVI fue ante todo un movimiento de rebelión, no de una manera general contra la escolástica, de la que por el contrario conservó bastantes aspectos, sino contra una lógica y una física. No es posible evidentemente resumir aquí peripecias históricas tan complejas, pero es bastante significativo que la rebelión humanista tuviera dos objetivos polémicos precisos: un logicismo y un fisicismo que con sus "cálculos" abolían la riqueza de la experiencia humana concreta, sustituyendo las pretensiones de los esquemas unitarios a la variedad y multiplicidad del devenir real. De ahí, el recurso a las lenguas "históricas", tal como se hallan en los escritos y en los discursos humanos, contra las "bárbaras" lenguas artificiales usadas por los lógicos; de ahí, la reivindicación de la retórica y de todo el tesoro de la experiencia moral y política, y en sentido amplio, artística. De ahí, el estudio renovado de los "autores" antiguos, y también medievales, greco-latinos, de los autores orientales también, y nacionales; de ahí, las investigaciones sobre las lenguas históricas, sobre sus transformaciones, sobre el origen de las lenguas vulgares; de ahí, la preocupación por las expresiones propias de diversos autores a través del tiempo. Frente a las tentativas de reducir a una estructura única la expresión humana, la atención se concentra sobre la individualidad de los discursos de los hombres, con una preferencia por los que parecen en relación más inmediata con la vida psíquica concreta y la materialidad de la acción humana: discursos retóricos y poéticos antes que formas lógicas abstractamente universalizantes» (Garin, 1968).

En contra de lo afirmado por Burkhardt (lo que, conviene advertirlo, no empaña en absoluto la importancia de su texto sobre el humanismo renacentista), hoy se tiende a pensar en este en términos de «atmósfera cultural» antes que como doctrina filosófica concreta. A pesar de ello es posible establecer, convencionalmente, los rasgos capitales del humanismo

renacentista: se hablará entonces de éste como del momento del descubrimiento (y la afirmación) del hombre como hombre, como una totalidad destinada a dominar el mundo; heredero de una historia en la que reconocerse (y de ahí el valor eminente de las letras clásicas, las humanidades o *studia humanitatis* en la formación humana) y parte de una naturaleza a la que conocer —con sus secuelas de pacifismo, espíritu ecuménico o cosmopolita y filantropía, entre otras. La imprecisión obligada que conlleva entender el humanismo en términos de atmósfera cultural, queda paliada, en este caso, por la muy concreta adscripción histórica y geográfica de dicha atmósfera, lo que nos permite denominar al humanismo renacentista, humanismo en sentido estricto.

Por extensión, suelen calificarse de humanistas todas aquellas concepciones filosóficas «que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal» (Muller, 1980). Si antes nos referíamos al humanismo renacentista en términos de atmósfera cultural, ahora deberíamos referirnos a éste en términos de actitud intelectual. Antes que a un sistema doctrinal, «el término "humanismo" remite a un haz familiar de actitudes, valores y creencias, que incluyen por lo menos las siguientes: la igualdad y la dignidad del hombre, una fe en la racionalidad de los seres humanos, un proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano en alguna medida gracias a la planificación humana, una aceptación del falibilismo del conocimiento humano y una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos» (Edel, 1968). Así, esta actitud intelectual que denominamos humanismo se nos presentaría asignando un valor eminente al hombre, en pugna contra todo intento de devaluación o desvalorización —y funcionaría socialmente como «un *proceso correctivo,* el guardián de la balanza humana, contra toda perspectiva que haga del hombre más que un hombre o menos que un hombre» (Edel, 1968).

Entendido de este modo, el humanismo no puede por menos que presentarnos un rostro borroso, un perfil indeterminado: «La palabra se ha convertido en índice de una buena voluntad bien formal, que une a los hombres a despecho de sus opiniones, en un rechazo común de todo lo que no es el hombre. Así, el concepto adquiere representaciones divergentes ya que no ofrece entrada a la concepción positiva y se agota en un rechazo multiforme. Lo que el hombre es se reserva para discusiones ulteriores, es decir, a la retórica. Lo que es más urgente es decir y rechazar lo que el hombre no es» (Bruaire, 1968). De este modo nos encontramos con una actitud intelectual difícilmente determinable, en todo caso escasamente determinada, a la que amenaza su disolución en un paradigma retórico en el mejor de los casos hueco e inofensivo, cuando no discurso de (buenas) intenciones con otros propósitos. La denuncia de cualquiera de las posibles alienaciones que someten lo que de humano hay en el hombre es difícilmente articulable, más allá de una buena voluntad imprecisa y abstracta, si no existe una conciencia clara de *qué* es lo que de específicamente hay de valioso en el hombre, lo que a toda costa hay que salvar —y en consecuencia, los modelos o ideales que se nos propone que realicemos en tanto que hombres que pretenden serlo. De ahí, que los modos de presencia de los humanistas en nuestra Cultura no se den sino adjetivados desde una posición doctrinal —posición que sería la que brindaría ese ideal de lo que de valioso hay en el hombre, desde donde llevar a cabo la crítica de toda alienación. Esta opción del humanismo por una posición doctrinal determinada lastraría, de rechazo, el término, hasta el punto de hacer posible la coincidencia de formas históricas de humanismo que defienden opciones irreconciliables.

«La nebulosa incertidumbre que rodea ese núcleo ("el humanismo") es la que recubre otras denominaciones —"cristiano", "socialista", "marxista"— que quieren cobijarse bajo la palabra "humanismo". Ello

es sin duda, porque se reconoce que hay algo intrínsecamente valioso en la cosa, es decir, en las actitudes básicas que han sido llamadas humanistas. A simple vista, no resulta claro —es pues el problema principal, aunque no nos interese entrar a fondo en él— si el empeño en adjetivar el humanismo tiene un sentido íntimamente sustantivador: es decir, si lo que se quiere es reemplazar un sentido tradicional y social del humanismo —el liberal— por un humanismo "totalmente otro" en el que el *designatum*, las actitudes básicas serían fundamentalmente distintas de las vigentes: pero entonces es dudoso por qué se recurre a la misma palabra, salvo que a ésta se la quiera hacer equivalente de la de "una concepción del hombre" (pero entonces, cualquier concepción del hombre, aún la más antitética del humanismo conocido sería humanista). Parece pues que más bien se trata de una especie de reconocimiento por parte de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo de los valores mencionados en el uso habitual —liberal— de la palabra humanismo y un deseo de apropiación de los mismos integrándolos en las propias concepciones y actitudes para que estas "merezcan" también ser llamadas humanistas» (Legaz Lacambra, 1970). Dejando de lado la cuestión de que, precisamente, el recelo que ante el término «humanismo» se ha levantado en los últimos tiempos ha invertido este planteamiento, hasta el punto de que hoy tal denominación estaría más cerca de ser lastre ideológico que blasón de nobleza, cabría sin embargo preguntarse, ante la situación antes descrita, si es posible aislar más precisamente las actitudes básicas que articulan ese uso habitual del término. Aunque de modo todavía insuficiente, podrían proponerse tres grandes rasgos o bases comunes de todo humanismo.

I) Afirmación de la pertinencia de la escala humana: rechazo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; de lo suprahuma-

no y lo infrahumano. Afirmación del hombre como hogar del sentido, el valor y la verdad.

II) Afirmación de alguna suerte de ecumenismo o cosmopolitismo filosófico por encima de diferencias y particularismos locales. Proximidad y compromiso con todo lo que hacen los hombres en tanto que hombres.

III) Afirmación de la vocación de trascendencia de lo humano. Todos los humanismos proponen algo que excede a lo «meramente humano», a lo humanamente «dado» —son anuncio de alguna suerte de «hombre nuevo», promesa de una nueva humanidad.

Esta vocación de trascendencia se concretará de modo diverso, según la adjetivación del humanismo —de ahí, la posibilidad de opciones humanistas divergentes y aun contradictorias; de ahí también la aparente imposibilidad de un humanismo «en estado puro», sin adjetivos. En principio, podría afirmarse que la oferta de ideales o modelos que orienten esta vocación de trascendencia en un sentido preciso, llenando de contenidos concretos los trabajos de autoformación del hombre puede hacerse según dos grandes direcciones, que podríamos denominar *progresiva* y *regresiva,* respectivamente. Según la primera de ellas, la dirección trascendente consistiría en un hacerse a sí mismo en libertad, sobre el suelo de la historia; según la orientación *regresiva,* este hacerse uno mismo se orientaría según algún *arquetipo eterno* de lo humano, que está por descubrir a través de o bajo sus diversificaciones históricas. En un caso, lo negativo, la alienación específica que amenaza al hombre, consiste en alguna de las muchas formas de pérdida de libertad para la propia autoformación; en el otro, es precisamente este arquetipo, en su encarnadura efectiva en los hombres concretos, lo que debe defenderse de cualquier desviación. Suele decirse que, en un sentido moderno, el humanismo es progresivo, mientras que el

humanismo clásico sería regresivo —siendo el humanismo marxista o socialista y el humanismo cristiano, respectivamente, ejemplos representativos y tópicos de una y otra tendencia.[37] Sin embargo, y aun siendo tales tendencias las más reputadas, no serían las únicas formas posibles de humanismo. Podría hablarse así, por ejemplo, de humanismos: idealista, marxista, liberal, demócrata, católico, protestante y existencialista (Ruegg, 1977), y aun de otras formas ya que sobre unos planteamientos como los propuestos la posibilidad de proliferación de los más diversos humanismos es obviamente considerable.

Precisando algo más la caracterización presentada anteriormente, podríamos proponer como común denominador de todas las formas que puede adoptar esa actitud intelectual que reconocemos como «humanismo», y a título de hipótesis de trabajo, una relación como la siguiente:

I) Afirmación de la total intramundaneidad del hombre, fuente y término de todo valor.
II) Afirmación de un sujeto constituido por fuerzas humanas *esenciales:* reivindicación de la libertad y la dignidad del hombre concreto.
III) Reivindicación de la formación y autorrealización del hombre: autonomía y emancipación en la historia; confianza en el progreso.

37. Sobre el humanismo marxista, cfr. «Bibliografía»: Althusser, 967; Cerroni, 1980; Dunayewskaia, 1980; Fromm, 1980; Goldmann, 1980; Kamenka, 1980; Lallement, (s. f.); Marcuse, 1980; Markus, 1973; Roginski, 1978; Schatz, 1980; Senghor, 1980; Suchodolski, 1980; Svitak, 1980; Thomas, 1980.

Sobre la antropología marxista, cfr. «Bibliografía»: Abeles, 1976; Baczo, 1980; Bloch, 1980; Farré, 1965; Fritzhand, 1980; Markus, 1973; Medina, 1982; Schaff, 1980; Sève, 1974.

Sobre el humanismo chistiano, cfr. «Bibliografía»: Lamacchia, 1977; Lazensties, 1965; Pellegrino, 1977.

Para las relaciones entre ambos, cfr. «Bibliografía»: Coste, 1979; VV.AA.: *El hombre entre la maturaleza y la historia,* 1981.

IV) Afirmación del valor de la razón, el arte y la cultura en y para este proceso; reivindicación de la ciencia, la democracia y la herencia histórica.

V) Extensión de este ideal a toda la humanidad: cosmopolitismo, o internacionalismo, pacifismo.

VI) Compromiso activo con el cumplimiento de este ideal y confianza en su realización: crítica a toda forma de sometimiento o alienación; promesa de un *hombre nuevo.*

Si esta, llamémosla, Carta Humanista fuera acertada, y con la obvia reserva de las correcciones necesarias, todos los humanismos, aun los más alejados, deberían compartir como presupuesto los puntos anteriores —y sería en el seno de este marco donde se darían los diálogos y debates de todos los humanismos entre sí, ante el llamado anti-humanismo, y contra todas las formas de barbarie. Hablar entonces de retórica humanista no tendría por qué ser entendido como un término despectivo —ni la conocida vocación humanista de la AF debería ser considerada, en principio, un lastre ideológico. Es sin embargo la determinación específica de cada uno de estos puntos generales la causa de que entren en conflicto antes que en diálogo, haciendo de hecho inútil el término mismo, ya que la determinación de estos puntos y toda su carga de contenido efectivo vendría puesta en definitiva por el apellido de cada uno de los diversos humanismos.

SARTRE: EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

Entre los dos usos del término «humanismo» se da una interrelación más estrecha de lo que a primera vista pudiera parecer. Corresponde a Heidegger[38] el mérito de haber puesto en duda la pertinencia de una partición estricta entre un humanismo «histórico» (el renacentista) y un humanismo «teórico» o «doctrinal» afirmando, por el contrario, el carácter fundamentalmente «metafísico» común a todo humanismo, tanto al renacentista como a sus diversas formas modernas: así, todo humanismo implicaría una metafísica , y toda metafísica conduciría a tomas de posición humanistas.

Si atendemos, por un momento, a la genealogía efectiva del término «humanismo» es posible esclarecer algo más esta interrelación entre ambos sentidos. En efecto, «humanismo» («*Humanismus*») es un término reciente: fue usado por vez primera por F.J. Niethamer, en 1808, aplicado a la revalorización de los estudios de lenguas clásicas —y en este sentido, conviene tanto al período renacentista como al momento histórico que vivía Alemania por aquel entonces. Es cierto que durante el Renacimiento se acuñó el térmi-

38. *Über den Humanismus*, trad. cast., Taurus, Madrid, 1959.

no «humanista» (*«umanista»* desde 1512), pero su uso era eminentemente técnico: tenía el significado de «profesor de retórica» o especialista en las *studia humanitatis*. En su sentido de atmósfera espiritual propia del Renacimiento, el «humanismo» no es identificado como tal hasta el siglo XIX —y su nacimiento corre parejo con el surgimiento de una actitud intelectual que hoy reconocemos como «humanista», el sentido segundo del término. La AF nace precisamente en el corazón de esta atmósfera: *Das Wesen des Christentums* de Feuerbach se publicará en 1841. De Goethe a T. Mann (o de Herder a Musil, si se prefiere), se articula la conciencia de la imprescindible necesidad de una resurrección de Europa como forma de vida espiritual —y una resurrección que sólo era pensada como posible si de Alemania surgía una renovación espiritual que hiciera de ella el faro de Europa. Tal renovación podría tomar como lema la consigna de Goethe: «Que cada uno sea, a su modo, un griego». Es Grecia el espejo en el que se mira Alemania —y es, de nuevo, el estudio de las letras clásicas el principal envite de esta renovación. Es en el curso de este proceso cuando surge el término «humanismo» con el que se identifica este espíritu —al tiempo que es usado para designar al Renacimiento italiano, a quien se reconoce como su predecesor más inmediato: aquel que sentó las condiciones de posibilidad de la Europa moderna.

Tras la Segunda Guerra Mundial, en una Europa desgarrada y con una imagen de Alemania empañada por la sombra terrible de la barbarie nazi, la cuestión del humanismo vuelve a cobrar vigencia —y es tanto debate intelectual como pregunta por la posibilidad de renacimiento del soñado ecumenismo europeo. Es entonces cuando el debate entre humanismo y antihumanismo pasa a primer plano.

El primer acto de este debate podría decirse que se abre en 1946, con la publicaeión de la conferencia de J.P. Sartre en el Club Maintenant: *L'existentialis-*

me est un humanisme,[39] donde se presentará lo que ha dado en llamarse «humanismo existencialista»: «No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de trascendencia como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo; y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino buscando siempre fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual satisfacción particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano».

El propio Sartre reconocerá, al principio de su conferencia, que «muchos podrán extrañarse de que se hable aquí de humanismo. Trataremos de ver en qué sentido lo entendemos. En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana». Es muy posible que una doctrina cuyos rasgos capitales sean éstos pueda ser calificada de «humanista», pero es más que dudoso que sean precisamente estos rasgos los que identifican de modo específico al existencialismo sartreano en cuanto tal. Sartre tiene pues razón para anticipar la extrañeza de su auditorio. Sin embargo, es preciso considerar el marco en el que se da esta declaración —su conferencia se presenta con estas palabras: «Quisiera defender aquí al existencialismo de una serie de reproches que se le han formulado». Es precisamente esta posición de

39. *L'existentialisme est un humanisme*, trad. cast. ed. 80, Buenos Aires, 1981.

combate la que le llevará a presentar al existencialismo, curiosamente, como aquella doctrina «que hace posible la vida humana», haciendo de este impreciso aspecto su primer rasgo característico.

Los reproches que entonces se dirigían contra el existencialismo son, como es sabido, los de ser, o bien una filosofía burguesa, subjetivista y contemplativa o quietista, o bien los de ser una filosofía que proclama la estricta gratuidad de los valores, el pesimismo y el feísmo. En ambos casos, el fondo fundamental de la incriminación será la de ser una doctrina nihilista que traiciona la solidaridad humana —entendida ésta al modo marxista o al modo cristiano. Es sobre este horizonte que se da el «extraño» giro mediante el que se proclama al existencialismo como el auténtico humanismo —frente y contra las acusaciones de los nacientes humanismos de uno y otro signo. Se trata de un acto de combate que busca atribuirse un blasón de nobleza que dignifique una actitud filosófica específica y que, de rechazo, niegue la auténtica nobleza a los adversarios. Aquí, «humanismo» verá desplazado su sentido al uso en el momento, con la intención dominante de valorar una posición filosófica —con la intención de conferir dignidad filosófica a una doctrina; con la intención de establecerla como doctrina filosófica de pleno derecho. «La mayoría de los que utilizan esta palabra se sentirían muy incómodos para justificarla, porque hoy día que se ha vuelto una moda, no hay dificultad en declarar que un músico o que un pintor es existencialista. Un articulista de *Clartés* firma *el Existencialista;* y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al surrealismo, la gente ávida de escándalo y movimiento se dirige a esta filosofía, que por otra parte no les puede aportar nada en este dominio; en realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos.»

El existencialismo que como moda cultural ha cobrado un auge extraordinario, en buena medida gracias a los trabajos de Sartre que nada tienen que ver con los discursos austeros destinados a técnicos y filósofos sino a su quehacer como articulista, dramaturgo, novelista y hombre público, ve sin embargo cómo sus derechos a pertenecer a la comunidad filosófica le son negados por los humanismos marxista y cristiano. Su conferencia es un acto de contraataque a esta situación —y es su carácter de alegato lo que, si bien pudo resultar beneficioso para el movimiento existencialista que Sartre encabezaba, no contribuyó en absoluto a esclarecer el contenido del término «humanismo», ni la actitud correspondiente —término que es usado meramente como un dignificador de la doctrina. Esta tal vez hábil pero confusa maniobra sartreana es responsable, creemos, de no pocas de las indecisiones que se detectan en su conferencia, comenzando por la siguiente afirmación de Sartre, durante el debate, que de hecho desmiente la posición anterior del existencialismo como una doctrina para lectores austeros, técnicos y filósofos: «Usted me reprocha utilizar la palabra "humanismo". Es porque el problema se plantea así. O bien hay que llevar la doctrina a un plano estrictamente filosófico, y contar con el azar para que tenga una acción, o bien, dado que las gentes le piden otra cosa, y porque quiere ser un compromiso, hay que aceptar vulgarizarla, con la condición de que la vulgarización no la deforme».

La conferencia de Sartre es por entero un buen ejemplo de tales vulgarizaciones —y de sus peligros, hasta el punto de que, para nuestra indagación, resultan mucho más esclarecedores los modos del propósito sartreano de dignificar al existencialismo mediante su maridaje con el humanismo, que no el contenido seco, y a menudo vacilante, como se esquematizan los postulados doctrinales del existencialismo sartreano. Como es sabido, el postulado básico lo constituye la afirmación de que «la existencia precede a la esencia» —es

decir: una exigencia de radicalizar el ateísmo y la finitud humanas, disolviendo toda noción de «naturaleza humana»,[40] para establecer que el hombre es lo que él (se) hace: un proyecto por el que se escoge como hombre, y en el compromiso con la propia libertad, se hace responsable ante todos los hombres. Para el hombre se abre entonces un espacio de desamparo y gratuidad en el que no hay valores ni signos —o mejor dicho, en el que «soy yo mismo el que elige el sentido que tienen». El existencialismo es el auténtico humanismo, nos dirá entonces Sartre, porque reconoce que el hombre está condenado a elegir, está condenado a su propia libertad.

Dos tomas de posición resultan de esta argumentación: que el auténtico humanismo no puede ser sino ateo, y que el existencialismo es el auténtico humanismo. La grandeza, pero también las servidumbres, de la postura sartreana giran alrededor de la convicción que se establece según la cual no puede haber humanismo sino en el seno de un ateísmo radical. Sartre parece consumar así el establecimiento de la finitud humana, hacia el que la filosofía, desde Kant, no ha dejado de avanzar con decisión. «Con Sartre puede decirse que se ha eliminado esa figura del interior mismo del hombre, donde se había deslizado desde el momento en que se hipotecó su contingencia que la define a una pretendida "naturaleza humana" o esencia. Inclusive, se ha eliminado toda recaída en lo inmutable al pretender justamente desenmascararlo, reapareciendo como "clave" fija, sujeta a leyes irreversi-

40. Sobre el problema de la «naturaleza humana», cfr. «Bibliografía»: Blanshard, 1963; Breton, 1963; Castro, 1961; Comfort, 1966, 1968; Feibleman, 1978; Festinger, 1981; Fisk, 1978; Frank, 1969; Fromm, 1968, 1973; Krades, 1976; Leroy, 1963; McLean, 1979; Midgley, 1978; Mikolausk, 1968-1969; Montagu, 1963; Nielsen, 1970; Platt, 1965; Plessner, 1981; Portmann, 1970; Robert, 1980; Sabuco de Nantes Barrera, 1981; Stevenson, 1981; Thorpe, 1974; Venable, 1966; VV.AA.: «Human nature: a reevaluation», 1973; Watson/Watson, 1969; Wilson, 1978; Zawadski, 1968; Zurcher, 1969.

bles. No puede negarse que la conciencia desventurada obtiene al fin, con Sartre, aquello que reivindicaba: ser tematizada "tal cual", sin enchufarla a ningún "Ente", a ninguna "*res*" que la soportara. Al soportar a sí misma como negación de todo soporte ha comprendido el carácter pírrico de su victoria. No vive ya la desventura; pero su existencia misma se hace insoportable. El carácter pírrico de la victoria se debe al carácter trágico de la misma: a cada esquina le acecha el Otro; le tienta; le invita a instalarse, a hallar refugio a su in-soportable pasión. A cada esquina de su interior laberinto, por cuanto lleva dentro de sí la obsesión del Otro, no como quiste que precisara en todo caso de una operación quirúrgico-moral para su extirpación, sino como enfermedad endémica irremediable debida al carácter reflejo de la misma negación que es, que se ejerce irremediablemente consigo misma» (Trías, 1966).

Sin embargo, la voluntad de emparejar «existencialismo» y «humanismo» será la causa de las vacilaciones que cruzan todo el texto —vacilaciones que surgen de que, si es cierto como creemos que «Sartre vive el dilema trágicamente» en su intento de llevar el antiteísmo hasta sus últimas consecuencias, tal vez no se reparó lo suficiente en su momento que la experiencia trágica de la existencia y la humanista son estrictamente divergentes. Que la posición sartreana parece conducir necesariamente hacia la disolución del paradigma humanista, sustituyéndolo por otro de cuño trágico, donde la soberanía de la dignidad de la naturaleza humana cede su espacio en beneficio de la figura desgarrada del condenado a la libertad.

«Humanismo —escribirá Sartre— es desgraciadamente un término que hoy sirve para designar las corrientes filosóficas no solamente en dos sentidos sino en tres, cuatro, cinco, seis. Todo el mundo es humanista en esta hora; aun ciertos marxistas que se descubren racionalistas clásicos, son humanistas en un sentido insulso, derivado de las ideas liberales del

siglo pasado, de un liberalismo refractado por toda la crisis actual. Si los marxistas pueden pretenderse humanistas, las diferentes religiones, los cristianos, los hindúes, y muchos otros, se pretenden también ante todo humanistas, y lo mismo pretende el existencialismo, y de una manera general, todas las filosofías. Actualmente muchas corrientes políticas se titulan igualmente humanistas. Todo esto converge hacia una especie de tentativa de restitución de una filosofía que, a pesar de su pretensión, rehúsa en el fondo comprometerse, y rehúsa comprometerse no solamente desde el punto de vista político y social, sino también en un sentido filosófico profundo». Esta situación, que el propio Sartre identifica y que justifica su decisión de proponer un «humanismo existencialista», parece conducir irremisiblemente al vaciamiento de los contenidos del término, a su total empobrecimiento. Y parece aconsejar, al modo como operarán los estructuralistas en contra del propio Sartre, entre otros, no una reformulación de los contenidos del humanismo, sino el abandono del término —so pena de hacer de la reflexión filosófica mera reduplicación especular y legitimadora de posiciones doctrinales, religiosas o ideológicas. La propuesta de un humanismo de un tipo u otro que suele acompañar frecuentemente a las diferentes AF, aunque generalmente sin brotar de la propia necesidad interna del discurso sino como elemento añadido o toma de posición previa, no puede sino entorpecer gravemente el sentido filosófico de su quehacer.

HEIDEGGER: CARTA SOBRE EL HUMANISMO

Un año más tarde se publica la respuesta de Heidegger a la cuestión que le planteara J. Beaufret: *¿Cómo volver a dotar de sentido al término «humanismo»?* La respuesta será una muy importante y extensa carta *(Ueber der «Humanismus»)* que se abre con el siguiente interrogante: ... la pregunta nace de la intención de conservar el término. Me pregunto si es necesario. ¿La desgracia que implican etiquetas de este tipo no es todavía lo suficientemente manifiesta?». Las razones que da Heidegger para el rechazo del término «humanismo» son varias, y, como es sabido, es ocasión para una detallada exposición de sus posiciones filosóficas, que corrige en ocasiones su pensamiento anterior. En esta medida, el texto excede la cuestión del humanismo para transcurrir entre una reflexión sobre la diferencia ontológica, entre Ser y ente, la pregunta por el fundamento de la metafísica y la cuestión del olvido del Ser; y la convicción de que la pregunta por el Ser sólo puede plantearse a partir de un análisis existencial, en la medida en que el hombre es el único ente a quien se le ha confiado el pensamiento y la custodia del Ser. O tal vez mejor, en la medida en que éste es lugar de emergencia de un acontecimiento

bifaz: una apertura del Ser al hombre, que le ofrece participar de él; y un movimiento del hombre hacia el Ser, que se deja asumir por él, ofreciéndole ese corazón sensible donde a los inmortales les gusta reposar —según los versos de Hölderlin: «*Denn es ruhn die Hinnlischen gern am fühlenden Herzen*». En este contexto, el hombre quedará caracterizado no como un ente junto a o sobre los demás entes, sino como elemento diferencial: como el pastor del Ser.

Reteniendo tan sólo de la compleja arquitectura de su carta aquellos argumentos que explícitamente impugnan la noción de humanismo, debería decirse que sus reservas son, básicamente, de dos tipos. En primer lugar, se trata de un recelo ante el «-ismo», ante el valor que los «-ismos» pueden tener en filosofía: no son sino signo de la alienación del lenguaje, del alejamiento en que está de su esencia. Bajo el imperio del «ismo», el lenguaje sale de su elemento para caer bajo la dictadura de la publicidad. «La decadencia del lenguaje de la que hace poco y demasiado tardíamente se habla mucho, no es sin embargo la razón, sino ya una consecuencia, del proceso según el cual el lenguaje, bajo la empresa de la metafísica moderna de la subjetividad, sale casi irresistiblemente de su elemento. El lenguaje nos niega su esencia, a saber que es la morada de la verdad del Ser. El lenguaje se entrega más bien a nuestro puro querer y a nuestra actividad como un instrumento de dominación sobre el ente. Y el ente mismo aparece entonces como lo real en el tejido de las causas y los efectos».[41] Con la impugnación heideggeriana de la metafísica de la subjetividad y la crítica a la caída del lenguaje en la dictadura de la publicidad, en tanto que amenaza a la esencia misma del hombre, al ser el lenguaje precisamente el abrigo de dicha esencia, su cara se abre dirigiéndose directamente contra los puntos de vista sartreanos.

Recuérdese la afirmación de Sartre: «Nuestro pun-

41. Heidegger: *Op. cit.*

to de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas [...]. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego existo*». Y también, refiriéndose, como veíamos, a la «filosofía existencialista»: «...Dado que las gentes le piden otra cosa, y porque quiere ser un compromiso, hay que aceptar vulgarizarla...». La carta de Heidegger es así, desde este punto de vista, tanto una impugnación del término «humanismo», como de la misma denominación de escuela (y de la tradición filosófica toda de la que Sartre se reclama heredero) «existencialismo», que también Heidegger rechazará explícitamente, en nombre de esos «dominios ocultos» que sólo aparecerán, en el porvenir, «si el rigor del pensamiento, la atención en el enunciado, y la economía de las palabras reencuentran el crédito perdido hasta entonces». Frente a la solicitud contemporánea de los más diversos «-ismos», incluso filosóficos, Heidegger afirma: «En su gran época, los griegos pensaron sin tales etiquetas. Ni siquiera llamaron "filosofía" al pensamiento». Y más adelante añade: «Si el hombre debe alcanzar un día la vecindad del Ser, es preciso primero que aprenda a existir en lo que no tiene nombre».

El segundo tipo de reservas constituye el grueso de su argumentación anti-humanista: el humanismo no pone lo suficientemente alta la esencia del hombre —hay que pensar *más originariamente* eso que el hombre es. Frente a la caracterización que del hombre lleva a cabo Marx, que encuentra la *humanitas* del *homo* en la sociedad, poniendo a este hombre como *homo natura;* frente a la caracterización que del hombre lleva a cabo el cristianismo, que la encuentra en su limitación en relación a la *deitas,* y en clara alusión a los humanismos marxista y cristiano, Heidegger sigue la vía de este *pensar más originariamente,* abierta por Hölderlin. «Por diferentes que sean estas variedades del humanismo por el fin y el fundamento, el modo y los medios de realización, o por la forma de

la doctrina, están de acuerdo sin embargo en este punto, que la humanitas del homo humanus se determina a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir del ente en su totalidad». Este será, para Heidegger, el presupuesto metafísico de todo humanismo, al que replicará que lo importante no es la esencia del hombre, sino la verdad del Ser —que si es posible determinar en el hombre un elemento esencial es en virtud de su vecindad con el Ser. Y tras sus palabras, con todas las modulaciones que se quiera, no deja por ello de resonar el eco de la vieja sentencia aristotélica: «Proponer al hombre tan sólo lo humano es traicionar al hombre». De este olvido surge la posibilidad de afirmar que la esencia del hombre reposa sobre la *animalitas* —que el hombre es un ente, una cierta forma de vida.[42] Para remontar el error del biologismo, no basta con añadir el alma a la realidad corporal del hombre, a este alma el espíritu y al espíritu el carácter existencial, ni proclamar más fuerte que nunca el alto valor del espíritu. Para remontar este error y reinstaurar al hombre en su esencia o humanidad, tarea que el humanismo reivindica como propia en tanto que compromiso contra la barbarie, es preciso volver a pensar, y más originariamente, eso que el hombre es —es preciso pensar al hombre no como «existente» sino como «ek-sistente», es decir, como

42. Sobre la cuestión de la *animalitas* del *homo* y las relaciones entre antropología y biologismo, cfr. «Bibliografía»: Buytendijk, 1973; Ceccarelli, 1979; Cordón, 1981; Gorsuch, 1976.
Alguno de los aspectos de esta cuestión quedan recogidos en la polémica mente/cuerpo que centra buena parte de los trabajos de AF en el área anglosajona. Cfr. al respecto «Bibliografía»: Anderson, 1964; Bofy, 1977; Culberton, 1963; Cheng, 1975; Flew, 1964; Gadow, 1980; Gustafson, 1979; Jacker, 1964; Keglev, 1963; Lewis, 1962-1963; Miles, 1963-1964; Presley, 1968; Rorty, 1965-1966; Rosenthal, 1971; Saivada, 1963; Sellars, 1964; Smythies, 1965; Steinbuch, 1961; Teichman, 1974; Vesey, 1964; Wisdom, 1960; Wooldridge, 1968; VV.AA. *Rencontres internationales de Genève,* 1966.

comprometido con el destino de la verdad del Ser. «En su contenido, *Ek-sistencia* significa posición extática en la verdad del Ser. *Existentia* (existencia) quiere decir al contrario *actualitas*, realidad, por oposición a la pura posibilidad concebida como idea. Ek-sistencia designa la determinación de lo que es el hombre en el destino de la verdad. *Existentia* es el nombre que se da a la realización de lo que una cosa es, cuando ella aparece en su idea».

De rechazo, esta distinción entre *existentia* y *Ek-sistencia* le permitirá criticar el malentendimiento sartreano de la sentencia del *Sein und Zeit*, «la "esencia" del *Dasein* reside en su existencia», que Sartre recoge como «la existencia precede a la esencia», y en la que dice apoyar su doctrina —impugnándola así Heidegger, en tanto que metafísica. Para Heidegger, lo que realmente se dice en *Sein und Zeit* es que «el hombre se realiza de tal manera, que es el "ahí" *(Da)*, el "claro" del Ser. Este Ser del "ahí" y sólo éste, tiene el rasgo fundamental de la Ek-sistencia, es decir la inhabitación extática en la verdad del Ser». Por contra, la formulación de Sartre «toma aquí existencia y esencia en el sentido de la metafísica que desde Platón afirma que la esencia precede a la existencia. Sartre invierte esta proposición. Pero la inversión de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica. En tanto que tal, esta proposición persiste con la metafísica en el olvido de la verdad del Ser».

El anti-humanismo de Heidegger se dirigirá así a una reivindicación del amparo del Ser como única vía por la que elevar la dignidad, esto es, la *humanitas* del *homo* —y denunciará el peligro que amenaza a la esencia del hombre si ésta es pensada en el olvido del Ser. Tras los pasos de Hölderlin, Heidegger desdeñará toda forma de pensamiento humanista, y exigirá un pensar más original —donde original quiere decir más esencial en su esencia: un pensamiento que debería colocar a la humanidad del hombre en proximidad con lo Sagrado. «Lo Sagrado, único espacio esencial

de la divinidad que a su vez abre una sola dimensión para los dioses y el dios, no aparece sino cuando al término de una larga preparación, el Ser se ha iluminado él mismo y ha sido experimentado en su verdad. Solamente así, a partir del Ser, se podrá remontar esta ausencia de patria en la cual se pierden no solo los hombres, sino la esencia misma del hombre.»

Independientemente de la posición que se adopte ante los compromisos obvios de la crítica de Heidegger al humanismo con sus propias posiciones doctrinales, en el momento en que desde la pregunta por la posibilidad de la AF y su relación con la cuestión del humanismo, interrogamos la reflexión heideggeriana, es imposible soslayar algunos de sus aspectos. Dicho de otro modo, después de Heidegger, y tal vez ello sea el signo de los grandes pensadores, hay determinadas cuestiones que no pueden seguir siendo pensadas del mismo modo que antes —en este caso, algunas de ellas atañen de modo muy directo a nuestra indagación: cuanto menos, tres creemos que a toda costa deberían retenerse. En primer lugar, la impugnación de todo «-ismo» y el recelo mismo ante la idea misma de una parcelación del asunto del pensar en una multiplicidad de doctrinas filosóficas. En segundo lugar, la afirmación del carácter metafísico de todo humanismo, y su crítica de la posición de la *animalitas* como sustrato de lo humano, que comprometería a buena parte de las AF. Y finalmente, su rechazo de los modos de pensar que objetivan lo humano, poniendo al hombre como ente señor de los entes, en lugar de como pastor del Ser —dicho «en términos un tanto poéticos».[43] No

43. Uno de los problemas más relevantes que sobre este horizonte han sido suscitados tanto desde la AF como desde los humanismos y la filosofía de la cultura es, sin duda, el llamado «problema de la técnica». Cfr. al respecto, «Bibliografía»: Agoglia, 1964; Bartholo, 1982; Borchert, 1979; Brancaforte, 1967; Casas, 1964; Cotta, 1976; Davis, 1981; Elgozy, 1968; Elzer, 1980-1981; Ferkiss, 1970; Franz, 1978; Friedmann, 1970; Gadamer, 1977; Hiller, 1966; Kluxen, 1983; Magalhanes Gomez, 1967; Manieri, 1969; Marcel, 1965; Mayz Vallenilla, 1974; Mensch,

parece fácil que ninguna AF pueda ponerse críticamente como discurso filosófico sin medirse, cuanto menos, con los interrogantes que estas tres afirmaciones abren —sin dejar de preguntarse, si se prefiere, si acaso no sea cierto que al hombre le es preciso «aprender a existir en lo que no tiene nombre».

1967; Mico Buchón, 1960; Mumdorf, 1967; Napoli, 1967; Paris, 1973; Pfister, 1966; Pieper, 1983; Rocha, 1975; Rohrmoser, 1970; Rottenstreich, 1967; Schadewalt, 1966; Schischkof, 1969; Schmidt, 1965; Selvaggi, 1963; Severino, 1979; Simondon, 1965; VV.AA.: *Civilisation technique et humanisme,* 1968; Wollgast, 1979.

ANTIHUMANISMO FRANCÉS

El enfrentamiento entre Heidegger y Sartre sobre la cuestión del humanismo marcará el punto de partida de una polémica que se extenderá y diversificará durante los años siguientes —alcanzando su *clímax* simbólico en el año 1956, ocho años después de que la Asamblea General de las Naciones Unidas votara la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Fue aquel el año de la gran encuesta sobre el humanismo, dirigida por la Unesco a los más relevantes intelectuales del momento (y publicada en tres gruesos volúmenes por la revista *Comprendre*); fue aquel el año del primer encuentro entre cristianos y marxistas, en Salzburgo, en la que una anunciada y mutua vocación humanista actuó como elemento aglutinador; y fue también aquel, finalmente, el año del XX Congreso del PCUS, en el que la crítica a los «excesos» del estalinismo puso de relieve el carácter encubridor del humanismo abstracto imperante en los discursos oficiales —al tiempo que marcaba el inicio de la penetración del «humanismo burgués» en el seno de los discursos, prácticas y actitudes comunistas.

Poco después tendrá lugar el segundo acto de la disputa entre humanismo y antihumanismo, que alcan-

zará su expresión más radical en Francia, en los años sesenta —aunque también se dan indicios en otros ámbitos culturales, como por ejemplo las impugnaciones del «humanismo liberal y burgués» por parte de la Escuela de Frankfurt, o la polémica entre el humanismo soviético y el marxismo chino de la Revolución Cultural (Pétrossjan, 1966). En Francia, el debate viene anunciado por la polémica entre J.P. Sartre y Cl. Lévi-Strauss: la crítica que éste realiza, en el último capítulo de *La pensée sauvage* (1962), a los puntos de vista del Sartre de la *Critique de la raison dialectique* (1960) puede considerarse como el inicio de un debate que coincide con el *boom* parisino del estructuralismo y culmina en el mayo de 1968, y en el que destacan especialmente los nombres de L. Althusser (1967) y M. Foucault (1968) —y en menor medida, J. Lacan y J. Derrida (1972). «De repente —declaró entonces Foucault en una entrevista—[44] y sin razón manifiesta se cayó en la cuenta de que nos habíamos alejado demasiado de la generación anterior, de la generación de Sartre y Merleau Ponty, de la generación de *Les temps modernes*, que había sido la norma de nuestro pensamiento y el modelo de nuestra vida... Habíamos tenido a la generación de Sartre por una generación valiente y generosa, que había optado apasionadamente por la vida, la política y la existencia... Nosotros, en cambio, hemos descubierto algo diferente para nosotros, una pasión distinta: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaría el "sistema"». Esta «pasión por el sistema» estará en la raíz de la denuncia vehemente de toda forma de pensar antropológico —y del humanismo mismo como ideología: e implicará, de rechazo, la disolución del discurso del sentido en beneficio del discurso del sistema, del funcionamiento.

La dura crítica que de la idea misma de "humanismo marxista" hacen Althusser y su escuela puede pre-

44. Entrevista con Madeleine Chapsal. *La Quinzaine Littéraire*, 5/V/1966.

sentarse como articulada por dos elementos, en evidente correlación. Según el primero de ellos, el objeto eminente de interpelación será el humanismo soviético —y, por supuesto y de rechazo, la crítica se dirige también a aquellos que, desde otros dominios, han hecho de un tal humanismo modelo rector de sus prácticas políticas. «¿Por qué —se pregunta Althusser— los hombres soviéticos tienen tanta necesidad de una idea del hombre, es decir, de ellos mismos, que les ayude a vivir su historia?»[45] Tal Idea sólo es necesaria en la medida en que permite cubrir ideológicamente la inadecuación existente entre las tareas históricas y sus condiciones. Pero no es en la ideología, sino desde la ciencia donde tales inadecuaciones pueden ser resueltas. En consecuencia, deberá mostrarse que el marxismo no es una doctrina que propone una Idea de hombre, sino una ciencia de la transformación de la sociedad, al servicio de la emancipación de los individuos concretos. Y este será precisamente el segundo elemento de su crítica: la afirmación de que conviene deslindar estrictamente la imagen de Marx como ideólogo del «hombre nuevo», de la de Marx como científico-revolucionario. Será necesario avanzar otra propuesta de lectura de la obra de Marx que cierre la posibilidad de interpretarlo al modo humanista. La hipótesis de un «corte epistemológico» en la obra de Marx que escindiría limpiamente al Marx «ideólogo» (el de los *Manuscritos* fundamentalmente, anterior a 1845) del Marx «científico», será la discutida clave de bóveda que le permitirá articular su nueva estrategia interpretativa. «A partir de 1845, Marx había roto con toda fundación de la historia en la esencia del hombre: criticando la idea misma de una "esencia universal del hombre", Marx pondría en cuestión la problemática tradicional del humanismo y fundaría una "nueva problemática", no ya la de determinar en qué

45. Althusser, 1967. Para un análisis de esta cuestión, cfr. M. Cruz: *La crisis del stalinismo*, Península, Barcelona, 1977.

condiciones "los individuos tomados aisladamente" pueden efectivamente convertirse en "los sujetos reales" de una "esencia de hombre", sino en adelante la de saber cómo se despliega el verdadero sujeto (Sujeto) de la historia, situado por él en la estructuración compleja en la que se articulan, en el seno de una "formación social", fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructuras e ideologías» (Ferry/ Renault, 1985).

También en la crítica de Foucault a los humanismos pueden destacarse dos líneas mayores. La primera de ellas, a la que ya nos hemos referido y que podría denominarse algo alegremente «epistemológica», se dirige contra la convicción en la perennidad del problema «hombre» o del hombre como objeto de conocimiento, si se prefiere: «... El hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente».[46] Esta afirmación, junto con la complementaria, el anuncio de la obligada Muerte del hombre (en tanto que nudo epistémico) si las disposiciones que exigieron su presencia eminente en la escena del saber europeo desaparecieran («... entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena»), abrieron la violenta y confusa polémica que es sobradamente conocida —y que tuvo como resultado el que se diera como algo cumplido lo que, en Foucault, era tan sólo el anuncio de una posibilidad.

El segundo aspecto de su crítica al humanismo se da con el desplazamiento foucaultiano, de la arqueología del saber a la genealogía del poder —y puede ser entendido como la radicalización en términos políticos de sus recelos anteriores. «Entiendo por huma-

46. Foucault, 1968.

nismo —manifestará entonces, en un debate de la revista *Actuel*—[47] el conjunto de los discursos a través de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: "Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan más soberano serás". El humanismo es el que ha inventado sucesivamente todas estas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está "de acuerdo" exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, *se ha suprimido el deseo de poder,* se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo.»

También J. Lacan y J. Derrida participarán de esta «profesión de fe» anti-humanista. Lacan, presentando su tarea como una estricta vuelta a Freud y tratando de sentar la lectura ortodoxa de su teoría, no duda en afirmar que «Hegel está en el límite de la antropología, Freud ha salido de ella. Su descubrimiento es que el hombre no está enteramente en el hombre, Freud no es un humanista».[48] Por su parte, Derrida (1972) retoma las posiciones del Heidegger de *Ueber den «Humanismus»*, para tratar de radicalizar el anti-humanismo que allí se expone, acusando a Heidegger de no llevar lo suficientemente lejos su crítica, de no ser lo bastante desconstructivo que el tema exige: «... el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, es todavía un pensamiento del hombre. En la pregunta del ser, tal como

47. Trad. cast., *Conversaciones con los radicales,* Kairós, Barcelona, 1975.

48. *Le seminaire, II,* Seuil, París, 1980.

es planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no son desplazados. Y aún menos desaparecen. Se trata al contrario de una reevaluación o revalorización de la esencia y la dignidad del hombre. Lo que está amenazado por la extensión de la metafísica y de la técnica —es sabido según qué necesidad esencial Heidegger las asocia a ambas—, es la esencia del hombre, que se debería pensar aquí antes y más allá de sus determinaciones metafísicas».

Vemos así en obra, en esta sucinta antología espigada entre los tópicos más celebrados del llamado pensamiento estructuralista, la misma «pasión por el sistema», que repudia el punto de vista propio de los discursos antropológicos —de aquéllos que, según la burla de Foucault, «no quieren pensar sin pensar que es el hombre quien piensa». En este contexto, el «antropologismo», la «antropologización» es denunciada como «el gran peligro interior del saber» (Foucault, 1968) —y el humanismo como nuestra ideología específica: la AF ve así negadas radicalmente todas sus pretensiones. En honor a la verdad debe señalarse la estricta localización de estas críticas, que se circunscriben a un sector (pero dominante) de la inteligencia parisina —pero lo cierto es que, y tal vez por razones ajenas al asunto del pensar, logró irradiar su efecto hasta el punto de convertirse en tópico general, presupuesto o sensibilidad común a buena parte de la reflexión contemporánea. Y ello hasta el punto de hacer caer sobre los discursos de cuño humanista el más infamante de los descréditos.

Podríamos preguntarnos ahora si ello es todavía así, a pesar de la proximidad histórica que nos acerca a aquellos años. Y la respuesta sería probablemente que no —que asistimos a una recuperación de los argumentos humanistas, a una restauración de la sensibilidad individualista, incluso a una revaluación del prestigio de los Derechos Humanos. En los últimos años, en el mismo París, han podido ir surgiendo claras manifestaciones de esta tendencia, alineadas po-

líticamente tanto a la derecha (representada por buena parte de los llamados «nouveaux philosophes») como a la izquierda (y en esa dirección iría el talante actual de publicaciones tradicionalmente progresistas como *Actuel* o *Liberation*). Pero tal vez todo ello no deba sino achacarse a la lógica pendular de las modas culturales —como también al hecho de que actualmente se reivindique de nuevo a la «persona» (Jacques, 1982), al «individuo» (Lipovetski, 1983) o se intente un ajuste de cuentas con la ahora denominada «ideología antihumanista» (Ferry/Renault, 1985).

Pero mucho más importante que esto creemos que es la misma posición, a menudo contradictoria, en la que los «antihumanistas» se encontrarán frecuentemente en el momento de conciliar sus teorías y su práctica. Derrida, en enero de 1982, analizando su detención por la policía checoslovaca, «reconocía, con una gran honestidad por otra parte, tener muchas dificultades para articular su práctica filosófica de una desconstrucción de la metafísica, que incluye según él un cuestionamiento radical de todo pensamiento de lo propio en el hombre, y su práctica política de una referencia anti-totalitaria a los derechos del hombre como tal» (Ferry/Renault, 1985). Otro tanto podría decirse de las intervenciones políticas de Foucault, a título individual o en el *Groupe d'Information sur le Prisons* (G.I.P.), o su preocupación durante los últimos años de su vida por el respeto a los Derechos Humanos. Y todo ello, esta difícil ambigüedad, no haría sino complicarse si recordamos que los pensadores llamados antihumanistas tuvieron su *acmé* a la vez, y en algunos casos, en el Mayo de 1968 —que pudo ser cualquier cosa menos una manifestación de «pasión por el sistema».

UN DOBLE DEBATE: CHOMSKY/FOUCAULT; CHOMSKY/SKINNER

Un debate televisivo entre M. Foucault y N. Chomsky (publicado en 1974, con el título *Reflexice water*),[49] brinda una ocasión inmejorable para sopesar esta paradoja a la que la práctica política de los antihumanistas nos ha abocado. En el debate se abordan dos problemas: la cuestión de la «naturaleza humana», y la alternativa «¿justicia o poder?» —y es ocasión ejemplar en la medida en que el diálogo se da entre dos intelectuales reputados y análogamente comprometidos políticamente, pero a los que, sin violencias, se les podría hacer representantes del antihumanismo y el humanismo, respectivamente. Todos los meandros dialogales del debate no hacen sino expresar la extrema dificultad por articular los puntos de vista de ambos, aún sobre la base del acuerdo mutuo sobre lo que es correcto hacer y lo que no en cada una de las situaciones prácticas. Tomemos un retazo de este diálogo que resulta claramente ilustrativo —y como punto de partida una afirmación de Foucault: «Más que pensar la lucha social en términos de "justicia" debería enfatizarse la justicia en términos de lucha social».

49. Trad. cast., *Cuad. Teorema,* Valencia, 1976.

«CHOMSKY: Sí, pero seguramente usted cree que el papel que desempeña es justo, que está usted llevando a cabo una guerra justa para hacer prevalecer un concepto distinto. Y creo que esto es importante. Si pensara que combate en una guerra injusta, no podría seguir una línea de razonamiento [...].

»FOUCAULT: [...] Me gustaría responderle con términos de Spinoza y decirle que el proletariado no lucha contra la clase dominante porque considera que esa lucha es justa. El proletariado lucha contra la clase dominante porque, por primera vez en la historia, quiere tomar el poder. Y considera que esa lucha es justa porque por ella derribará el poder de la clase dominante.

»CHOMSKY: Bueno, no estoy de acuerdo.

»FOUCAULT: Se lucha para ganar, no porque la lucha sea justa.

»CHOMSKY: Personalmente no estoy de acuerdo.

»Por ejemplo, si yo pudiera convencerme a mí mismo de que la obtención del poder por el proletariado llevaría a un estado policíaco terrorista en el que la libertad, la dignidad y las relaciones humanas decentes serían destruidas, no querría que el proletariado tomara el poder. Creo que en realidad la única razón para desear una cosa así es que uno piensa, correcta o equivocadamente, que con el cambio del poder se lograrán algunos valores humanos fundamentales.

»FOUCAULT: Cuando el proletariado tome el poder puede ser bastante posible que ejerza contra las clases sobre las que ha triunfado, un poder violento, dictatorial e incluso sangriento. No veo qué objeción pueda hacérsele a esto.

»Pero si usted me preguntara qué ocurriría si el proletariado ejerciese un poder sangriento, tiránico e injusto contra sí mismo, entonces yo le diría que esto sólo podría ocurrir en el caso de que el proletariado no hubiera tomado realmente el poder, sino que una clase aparte del proletariado, un grupo de gente de

dentro del proletariado, la burocracia o elementos pequeño-burgueses, habrían tomado el poder.»

Evidentemente, el contexto desde el que habla Foucault es la Revolución, mientras que Chomsky se mueve desde una óptica próxima a la del Ciudadano de los Derechos Humanos —y las reservas que Foucault le dirige no están lejos de las críticas del joven Marx a la figura del «citoyen».[50] Desde este punto de vista, la posición de Foucault puede parecer mucho más radical y comprometida que la de Chomsky. Y sin embargo, este último, que aquí puede ser tildado de «bienpensante» desde las miras del revolucionario, logra con los mismos argumentos un impresionante alegato moral, frente al antihumanismo totalitario de Skinner y su propuesta de un «mundo de bondad automática»:[51] «Sería absurdo, por el hecho de la limitación de la libertad, concluir simplemente que el "hombre autónomo" es una ilusión o pasar por alto la distinción entre una persona que elige la sumisión frente a la amenaza de violencia o de privación y una persona que "elige" la obediencia a los principios newtonianos cuando se cae desde lo alto de una torre. La conclusión continúa siendo absurda incluso cuando predecimos el curso de los actos que la mayoría de "hombres autónomos" podrían elegir bajo condiciones de extrema dureza y de limitadas oportunidades de supervivencia. El absurdo se hace mayor cuando consideramos el mundo social real en el que las "probabilidades de respuesta" determinables son tan mínimas que no tienen virtualmente ningún valor predictivo. Y se-

50. Cfr. Bloch, 1980.

51. N. Chomsky: *Proceso contra Skinner,* Anagrama; Barcelona, 1975. Para una evaluación del enfrentamiento entre Chomsky y Skinner, cfr. MacCorquodale: «On Chomsky's review of Skinner's verbal bahavior», *Journ. of the Exper. Anal. of Behavior,* 13, 1970. Sobre la antropología de Skinner, cfr. Bages, 1979.

ría ya no obsurdo sino grotesco argumentar que, en el momento en que las circunstancias pueden combinarse de tal modo que la conducta es completamente predecible, como suecede en una prisión, por ejemplo, o en la sociedad-campo de concentración más arriba "diseñada", entonces es necesario que no haya interferencias de la libertad y la dignidad del "hombre autónomo". Cuando tales conclusiones se aceptan como resultado de un "análisis científico", uno no puede más que sorprenderse de la credulidad humana».

Y es obvio que para descalificar el proyecto que Skinner diseña en *Beyond freedom and dignity* (1970), Chomsky necesita acudir a argumentos humanistas. Todo el peso de los presupuestos de su *The case against B.F. Skinner* (1971) puede resumirse con sus propias palabras: «Sin duda alguna la teoría de la ductilidad humana podrá ponerse al servicio de la doctrina totalitaria. Si realmente la libertad y la dignidad son meras reliquias de trasnochadas creencias místicas, entonces ¿qué inconveniente puede haber ante el establecimiento de estrechos y efectivos controles que aseguren "la supervivencia de la cultura"?».

La perplejidad ante la que esta confrontación de argumentaciones nos coloca parece empujarnos a declarar indecidible la cuestión del valor de humanismo y antihumanismo. Sin embargo, la misma diferencia de perfiles que adopta la postura de Chomsky frente a Foucault y frente a Skinner nos invita a reconocer el carácter ideológico tanto del humanismo como del antihumanismo, y en consecuencia a sopesar el marco estratégico general en el que tales discursos se manifiestan. El mismo Foucault, en otro momento del debate, nos brinda lo que bien podría ser una clave para disolver esta enojosa cuestión. En cierta ocasión, el moderador del debate intentará un enfrentamiento entre la afirmación foucaultiana de las reglas anónimas de constitución de las prácticas discursivas y el concepto de «creatividad» chomskyano —la respuesta de Foucault no puede ser más limpia: «Pero creo que

el problema que me ocupa es distinto al del señor Chomsky. El señor Chomsky ha estado luchando contra el behaviorismo lingüístico que no atribuía casi nada a la creatividad del sujeto hablante...» Todo el acento debe cargarse sobre este «... ha estado luchando contra...» —tanto el humanismo de uno como el antihumanismo del otro deben entenderse por recurso a este ámbito contra el que se resiste. No tienen evidentemente el mismo sentido ni una ni otra posición ideológica si se dan en la nación que es cuna de los Derechos Humanos o en el imperio tecnológico más poderoso del mundo. Esta constatación podríamos extenderla incluso a los mismos humanismos: no es evidentemente el mismo el valor de los humanismos marxista o cristiano en Polonia que en Chile.

Si volvemos la mirada a las críticas al humanismo desde este punto de vista, es fácil comprobar que, antes que compromiso teórico con una doctrina, el antihumanismo es posición de combate contra el obstáculo que una ideología que forma parte de la retórica del poder opone a la emancipación de los individuos concretos. «Todos esos gritos del corazón —escribe Foucault—, todas esas exigencias de la persona humana, de la existencia, son abstractas; es decir, están desconectadas del mundo científico y técnico que es justamente nuestro mundo real. Lo que me encrespa contra el humanismo es el hecho de servir únicamente de parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario, y tras el que se conciertan pactos monstruosos e increíbles...».[52]

Esta contestación nos obligaría a relativizar el marco de enfrentamiento entre ambas posiciones, nos debería impedir globalizarlo, nos exigiría remitirlo al contexto cultural y social concreto, de lucha política e ideológica, en el que se da. Cuando Foucault afirma: «El humanismo consiste en querer cambiar el sistema

52. H. Gallas: «Strukturalismusdiskussion», *Alternative*, 54, 1967.

ideológico sin tocar la institución; el reformismo, en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. Por el contrario, la acción revolucionaria se define como un quebrantamiento simultáneo de la conciencia y de la institución; lo cual supone un ataque a las relaciones de poder de las que es instrumento y armadura»[53] —es evidente que está hablando de y desde Francia, desde la Europa desarrollada, y pensando en esa Revolución con la que un sector importante de la inteligencia europea no ha dejado de soñar. Pero esta crítica no es exportable: allí donde no se respetan los Derechos Humanos, el compromiso humanista no debería poder ser menospreciado. Ninguna persona decente, y menos que nadie el propio Foucault, se atrevería a tildar despectivamente de «movimiento humanista» a las Madres argentinas de la Plaza de Mayo, o reducir los alegatos de Desmond Tutu a la categoría de «retórica humanista». Subrayando el valor estratégico, su poder de resistencia frente a las diversas formas de opresión, de los discursos ideológicos, la polémica humanismo-antihumanismo quedaría notablemente desdramatizada, liberándose de la recepción hiperbólica de la que ha sido objeto.

Aun constatando la desaparición del debate humanista del panorama intelectual europeo, hay que decir que ello no ha conllevado, como podría parecer, la anulación de (los ideales propuestos en) la Carta Humanista que presentábamos anteriormente. El hastío (europeo) por la retórica de cuño humanista, en todo caso, ha conducido a su abandono en gran medida a causa del modo general y abstracto de intervención de dicho discurso en los debates sociales e intelectuales —pero eso no implica que los ideales que los humanistas decían defender estén periclitados. Antes al contrario, el severo correctivo que se ha impuesto al

53. *Conversaciones con los radicales*, Kairós, Barcelona, 1975

discurso humanista en el curso de su disputa con el llamado antihumanismo ha mostrado que era preciso desustantivar los términos del alegato humanista y dotarlo de contenidos concretos. En cierto sentido, la crítica del antihumanismo ha supuesto una victoria, no del discurso humanista, pero sí del humanismo como actitud intelectual (aunque tal vez al precio del abandono del término mismo —pero la desaparición de un «-ismo» no es seguro que sea de lamentar). En algún modo, muchos de los aspectos del debate del antihumanismo con los discursos humanistas, especialmente en su versión parisina, han sido posibilitados y aún urgidos ante la somnolienta pereza generalizada con que los contenidos de la Carta eran utilizados una y otra vez, y para cualquier uso —lo que implica un deterioro evidente de su sentido, pero presupone también su aceptación generalizada. Lo que, en buena medida, el discurso antihumanista vino a denunciar era precisamente (el riesgo de) la pérdida de sentido de los *valores* a los que el humanismo apela, por su continuada utilización argumentativa, bien o mal intencionada —pero esa denuncia no pudo llevarse a cabo, las más de las veces, sino desde esos mismos valores: desde la creencia en la libertad y la dignidad de todo hombre concreto. Desde el antihumanismo, esto, por sabido, se silencia, aunque sea el presupuesto que legitima, en última instancia, sus argumentaciones. Éstas olvidan apelar a las grandes palabras, esas mayúsculas y esos sustantivos que corren el peligro de ver definitivamente deteriorada su semántica, para criticar dónde, cómo y cuándo, y para qué o por quién los hombres son vejados en alguno de sus derechos comúnmente admitidos; y dónde, cómo y cuándo, y para qué o por quién se encuentran sometidos de modo que sus acciones o pensamientos les hacen ser extraños a sí mismos; y qué o cuáles derechos, aunque debiendo ser reconocidos por ser afines al espíritu que anima a la Declaración de los Derechos Humanos, sin embargo no lo son —y quién o quiénes

no son reconocidos como plenos sujetos de tales derechos. Amplios movimientos alternativos contemporáneos como la antipsiquiatría, la contestación carcelaria, los movimientos homosexual o feminista, y sin duda un largo etcétera, se insertan de modo directo en este marco.

La afirmación contemporánea del carácter diferencial de estas fuerzas esenciales que constituyen al hombre, la reivindicación del derecho a la diferencia, no ha impugnado en absoluto el valor y los alcances de la Carta, antes al contrario: ha extendido su dominio de inquietud y ampliado sus miras. Tan sólo para el pensamiento de una cierta derecha ello ha sido ocasión para reivindicar la necesidad de la desigualdad social y la imposibilidad de extender el ideal humanista a toda la humanidad. Pero tal discurso ni aspira ni merece el calificativo de «humanista» o de «antihumanista»: es pura barbarie. Como es también barbarie toda crítica, ni que sea a la retórica de los discursos humanistas, en aquellos dominios o lugares en los que los principios contenidos en la Carta no son de común aceptación. Antihumanismo puede ser la exigencia de pensar más originariamente al hombre —como le reclama Heidegger a la filosofía. O puede (y debe) ser una denuncia de los modelos etnocéntricos de humanismo —el intento por extender realmente el humanismo a toda la humanidad (Lévi-Strauss, 1966); o una reivindicación del «humanismo del otro hombre» (Levinas, 1971). O incluso una propuesta de intervención política radical, ante la vacuidad de las prácticas y discursos de buenas intenciones, que se sacian en el formalismo abstracto de los Derechos Humanos. Pero esta crítica no puede dejar de ser local, puntual —no puede ni debe generalizarse. El doble debate Chomsky/Foucault, Chomsky/Skinner creemos que mostraba claramente las ambigüedades inherentes al debate entre humanismo y antihumanismo, si se olvida que el valor de dichas posiciones debe ser puesto en relación con el contexto argumentativo y social

en el que se insertan. Porque allí donde los Derechos Humanos son pisoteados o amenazan con serlo, el antihumanismo adquiere un rostro de tintes muy diferentes, sombríos: no es sino otro nombre para la barbarie.

Al debate humanismo-antihumanismo le conviene singularmente la conocida precisión de Foucault —y es que lo que está en juego en dicho debate no es la verdad o la falsedad de tal o cual discurso acerca de la naturaleza humana, o el que los alegatos sobre la libertad y la dignidad hayan quedado o no periclitados, sino que «el gran juego de la historia está en quién se apoderará de las reglas, quién ocupará el lugar de los que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, para utilizarlas en sentido contrario y girarlas contra los que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal manera que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas».[54] Es en este contexto de intervención política e ideológica en la historia, donde, creemos, deben ser ubicados los aspectos nobles de este debate.

La negación de las fuerzas esenciales que constituyen al hombre, de la necesidad de autorrealización de éste, o de la extensión de este ideal a toda la humanidad, es la puerta de entrada a la cosificación de lo humano, y de todo cinismo político. La afirmación, por el contrario, de que en el hombre existen dichas fuerzas esenciales se corresponde con la reivindicación de la libertad y la dignidad humanas. Pero dicha afirmación no implica el carácter ahistórico de dichas fuerzas: cada tiempo debe determinar, y así lo hace, cuáles son las fuerzas que pueden considerarse esenciales y que deben ser preservadas, en una labor de tutela y reconsideración continuadas. Es en este sentido que el debate entre humanismo y antihumanismo

54. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire,* trad. cast., Pre-Textos, Valencia, 1978.

chaban por todas partes. La imposibilidad de determinar satisfactoriamente su objeto, dándose así un punto de partida que pudiera ser desarrollado metódicamente, parecía obligarla a aupar su reflexión sobre doctrinas ajenas, científicas o no, e intentar desde ahí y en estrecho compromiso con ellas, responder a la pregunta por el ser del hombre —pero este compromiso a menudo hará de la AF cuando no un discurso ilegítimo, por lo menos un discurso innecesario: en todo caso, un discurso doctrinal o dogmático. Y su emparejamiento con una concepción del hombre en tanto que objeto de conocimiento, entendiéndolo como un ente junto a otros entes y de igual rango, cuya verdad es posible esclarecer mediante procedimientos de saber análogos a los de las ciencias positivas, parece hurtarnos la posibilidad de cualquier aproximación a la cuestión del sentido y el valor de lo humano al tiempo que muestra una enojosa connivencia, desde el momento de su nacimiento, con una forma de ejercicio del poder para la cual el saber acerca de los individuos es pertinente: el orden burgués. La tarea de reformar la filosofía, de repetir la fundamentación de la metafísica, parecía así a todas luces excesiva para un dominio de reflexión tan desdibujado —y, por otra parte, su compromiso con una tarea tal le impedía buscar una posición propia de su discurso, como ejercicio específico del filosofar contemporáneo: entendiéndolo así como uno más junto a los otros, en el marco de una concepción pluralista y perspectivista del filosofar. De este modo, tanto sus indecisiones metodológicas como la escasa determinación de su objeto; tanto su afán reformador como las oscuras condiciones políticas que lastran su nacimiento; todo ello contribuía a empujarnos a desestimar la posibilidad y la necesidad de una AF en el seno del filosofar contemporáneo.

Y sin embargo, la cuestión del humanismo ha venido a mostrar, sobre este trasfondo desesperanzador, algo importante —como imponiéndonos un desplaza-

miento. Y un desplazamiento que parece indicar que, si bien el lugar de la AF en el seno de los saberes contemporáneos acerca de lo humano y su papel metafísicamente fundacional son ampliamente cuestionables, su presencia armada en el marco del debate ideológico actual puede muy bien ser no sólo posible y necesaria sino incluso urgente. Porque, desde la cuestión del humanismo, una evidencia, cuanto menos, se nos impone —trivial, pero tal vez suficiente como para desbloquear ese lánguido peregrinar de la AF en busca de su legitimación, que parecía conducir inevitablemente a su disolución: y es la evidencia de que *existen* discursos antropológicos; más allá de la voluntad académica o escolar de cualquier AF, existen y pugnan en el seno de nuestra cultura una multiplicidad de discursos antropológicos. Independientemente de su legitimidad filosófica o científica, existen discursos que pretenden dar razón acerca del ser del hombre —y son pieza clave en los procesos de (auto)transformación de los individuos concretos de nuestra cultura. Tal vez sea, como sospechamos, totalmente criticable la pretensión de la AF de articular un discurso acerca del hombre como objeto de conocimiento —pero mientras, y en la medida en que, los individuos concretos de nuestra cultura se constituyan como tales, en buena parte, gracias al reconocimiento que se les ofrece desde discursos de cuño antropológico, este ámbito exigirá un esclarecimiento filosófico. Y es que la presunta desaparición del hombre como nudo epistémico no implica, ni tiene porqué implicar, la desaparición del hombre como Idea reguladora —el que el hombre se disuelva parcelado en múltiples dominios, en tanto que objeto de conocimiento, no entraña evidentemente su disolución como sujeto de reconocimiento. Tal vez el hombre ya no sea algo que está por saber, pero lo que es seguro es que está de nuevo por pensar.

Buena parte de las desazones con las que nos enfrentábamos anteriormente tienen su origen en la voluntad de la AF de sentar un comienzo absoluto para

su reflexión, una definición de hombre, una posición de su objeto a partir de la cual sea posible avanzar en dirección a un esclarecimiento de lo humano —o en la renuncia a esta decisión, y la adopción acrítica de un punto de partida doctrinario. Pero, he aquí que el debate del humanismo ha venido a señalarnos, con contundencia, que tal vez el problema no estribe en que no podemos responder a la pregunta por el ser del hombre, sino en que existen demasiadas respuestas a esa pregunta, y que ninguna de ellas parece satisfactoria. Lo que, en definitiva, el debate de los humanismos viene a denunciar es la existencia de una amplia *doxa* antropológica inmiscuida íntimamente en el entramado de nuestra cultura, y responsable en buena parte de los procesos de formación y autoformación de los individuos concretos. Y, en buena medida, con esta constatación es como si gran parte de los obstáculos ante los que se bloqueaba el filosofar acerca del hombre hallen su principio de disolución. Porque, de ser ello cierto, no debería buscarse ese punto arquimédico del conocimiento, a partir del cual es posible comenzar a determinar la pregunta por el ser del hombre —sería pensable entonces renunciar a esta empresa en la que se demoran hasta quedar exangües las más nobles de las AF. «El hombre vive —escribe Bollnow— siempre en un mundo ya comprendido y decididamente no tiene sentido empeñarse en alcanzar, por detrás de esa comprensión, un estado inicial que permita al hombre reconstruir su conocimiento desde la base».[55] Vivimos como si la respuesta por el ser del hombre estuviera ya respondida, incluso excesivamente respondida —vivimos en el seno de una comprensión de eso que hemos sido, somos y queremos ser: inmersos dentro de una *doxa* antropológica.

Desde este desplazamiento y volviendo sobre lo dicho anteriormente, no debería resultar difícil percibir

55. O. Bollnow: *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

que, incluso páginas como las anteriores, en las que se intenta cuestionar el estatuto de la AF y los discursos antropológicos, sus compromisos y presupuestos, tampoco están libres de presupuestos —que también nuestro recorrido por el ámbito de la AF, el modo como se ha optado por unas preguntas en lugar de otras; el modo como se ha dramatizado o puesto en escena, alrededor de una serie de figuras y situaciones mayores, el problema de la AF; la misma opción por interrogar antes sus condiciones de posibilidad históricas que su estatuto epistemológico—, todo ello está lejos de estar exento de presupuestos. Nuestras críticas y recelos no han podido determinarse sino desde el suelo de algo como una antropología implícita, una cierta idea de eso que es el hombre, no por borrosa menos terminante —como si no nos fuera posible escapar, en el momento de encarar la pregunta por el ser del hombre y en tanto nos reconocemos como hombres, fuera de las exigencias de una cierta *doxa* antropológica.

De ser esto cierto, desde este punto de vista, la tarea de una AF debería, ante todo, ser: mostrar cómo ha sido y es respondida la pregunta por el ser del hombre; esclarecer esta *doxa* antropológica o paradigma ideológico acerca de lo humano y tratar, en tanto que filosofía, de pensar qué es el hombre más allá, frente y contra, las argumentaciones de los presuntos saberes acerca de lo humano. Ello requeriría, evidentemente, un primer momento, analítico y crítico, que entendemos que es una tarea urgente para el filosofar contemporáneo —una tarea que bien podría denominarse AF.

Es posible que, como quería Platón, la filosofía tenga su origen en el asombro —y que el giro antropológico de la filosofía moderna haya que achacarlo a la emergencia de una nueva forma específica de asombro: el asombro ante lo humano. Que el sesgo antropológico de la filosofía contemporánea se deba al modo peculiar como se determina ese preguntar (*¿Qué...?*) que

brota del asombro: «Lo que (te) ocurre es que eres hombre; lo que (te) ocurre, (te) ocurre por que eres hombre». La pregunta por el ser del hombre, y el correspondiente gesto arquimédico de intentar determinar discursivamente el ser del hombre en su grado cero de presupuestos parece entonces inevitable. Pero frente a esta genealogía mítica del filosofar, tal vez debería recordarse que, en su comienzo efectivo, la filosofía surge (y siempre, no sólo en su mítico momento originario) en compromiso abierto contra la *doxa*, contra las «opiniones de los mortales», contra las ideologías —contra todo lo que no es pensar.[56]

De ser ello cierto, la AF se encontraría urgida, ante todo, por una tarea, en cierto modo propedéutica: preparar el camino, desbrozar los obstáculos que imposibilitan ese pensar. Para ello, creemos que sería indispensable sentar una serie de cauciones metodológicas que abalizaran la posibilidad de ese discurso filosófico acerca del ser del hombre —cauciones que comprometerían sólo metodológicamente a la AF, y en el momento de su tarea propedéutica. Estas cauciones afectarían de modo especial al objeto, ámbito y procedimientos de la AF.

56. Incluso si asumiéramos seriamente la genealogía mítica que hace surgir a la filosofía del asombro, probablemente esto fuera igualmente cierto. ¿Qué es lo que provoca el asombro de Teeteto en el texto platónico? ¿De dónde surge ese peculiar asombro que se traduce en interrogación y no en exclamación? Lo que provoca el asombro de Teeteto son precisamente las palabras de Sócrates. La interrogación filosófica se produce así engastada sobre un *se dice*, sobre una *doxa*, siempre forzosamente anterior. En el ejemplo propuesto por nosotros, la pregunta *¿Qué es el hombre?* surgía de un asombro inducido, no por eso que es el hombre, sino por la afirmación: «Lo que (te) ocurre es que eres hombre; lo que (te) ocurre, (te) ocurre porque eres hombre». Es así esta *doxa* sobre el ser del hombre, y no el ser mismo del hombre, lo que en un primer momento la AF debería darse como tarea a esclarecer.

EL OBJETO

En nuestro recorrido anterior, al interrogarnos por el estatuto de la AF, una de las exigencias que se nos imponían de un modo más imperioso era la necesidad de deslindar rigurosamente lo que es concepto de hombre de lo que es Idea de hombre —diferenciar claramente al Hombre («eterno») de los sujetos históricos. De la confusión entre estos dos ámbitos surgían, según constatábamos, buena parte de los equívocos que lastraban gravemente a los discursos que se autocalifican como AF. Más adelante, al enfrentarnos con la cuestión del humanismo, nos veíamos obligados a asumir la necesidad de reivindicar, por mor de la libertad y la dignidad humanas, unas fuerzas esenciales que constituirían al hombre y la exigencia de autorrealización de éste —aun sentando el modo histórico de manifestación de dichas fuerzas: cada tiempo, decíamos, debe determinar, y así lo hace, cuáles son las fuerzas que pueden y que deben ser preservadas, en una labor de tutela y reconsideración continuadas. Esta diferenciación entre la afirmación de la existencia en el hombre de fuerzas esenciales y la correspondiente manifestación histórica del modo como se dan y son determinadas dichas fuerzas en lo

que tienen de esencial, unida al repetido equívoco constatado anteriormente, nos empujaría a establecer una diferencia primera y capital en el objeto de la AF entre «hombre» y «sujeto».

En tanto que individuos concretos, somos sujetos históricos e institucionales (sociales). Estamos modelados por una cultura en la cual somos formados y dentro de la cual nos (auto)transformamos, en tanto que sujetos, mediante prácticas y discursos en los que el término «hombre», u otros términos que diversifican lo que éste pretende contener, funcionan como ideal regulador. Es en la medida en que se persigue la realización de las fuerzas esenciales de ese «hombre» como se determinan históricamente aquellas de las fuerzas esenciales a cuya realización podemos y debemos aspirar como sujetos de un tiempo dado y de la red institucional en la que estamos ubicados. Con ello quiere decirse que no debería ser posible renunciar ni al ideal regulador «hombre» (o entonces «sujeto» sería simple sinónimo de «sometido»), ni al reconocimiento de nuestro efectivo e histórico carácter de sujetos (so pena de abandonarnos a un humanismo alado, hueco y retórico). En consecuencia, en el tratamiento de su objeto, la AF debería prestar atención a esta doble dimensión —y tratar ambas direcciones según exige su peculiar textura: sujeto, nuestro modo de ser sujetos, dotados de una articulación específica de fuerzas reconocidas como esenciales, es algo en principio determinable efectivamente —y ello, tanto para un tiempo histórico dado, como en relación con los diversos discursos e instituciones encargados de velar por (alguna de) dichas fuerzas. En la medida en que «hombre» ha actuado y actúa como ideal regulador en la formación y autotransformación de los sujetos concretos, «hombre» será para nosotros *un argumento* —o quizá mejor, el envite de una multiplicidad de argumentaciones. Y la tarea de la AF será, frente a él, esclarecer el modo como esta Idea circula a través de los discursos y se encarna en las institucio-

nes de una cultura dada, en tanto que elemento mayor de los mecanismos de formación y autotransformación de los sujetos. Así, en un primer momento, la AF debería dirigir su mirada a los modos de ser sujeto, y ponerse como teoría del sujeto antes que como filosofía del hombre, si no quiere perder el suelo mismo de su reflexión: «Hombre», en lo que tiene de presencia atemporal de una entidad dotada siempre de las mismas fuerzas esenciales en idéntica articulación, es, en todo caso, una hipótesis a verificar. El que se establezca que la atemporalidad de este «hombre», aunque sea como ideal regulador, dotado siempre de las mismas fuerzas esenciales y presente bajo los más diversos sujetos, es una hipótesis a verificar, no significa, en principio, recelo ni descrédito alguno: es una simple precaución metódica. Podríamos decir que incluso se trata de lo contrario: la misma y conocida posibilidad de diálogo con lo que nos es otro (otros tiempos u otras culturas), la tutela misma que el pasado ejerce sobre lo mejor de nosotros mismos, parece invitarnos a pensar que es una hipótesis que puede ser verificada sin excesivas dificultades. Si es aún posible leer y dialogar con la *Ilíada*, el *Popol Vuhl* o los *Upannishads* es tal vez porque no somos enteramente y sólo sujetos de nuestro tiempo —sino también hombres, llegados de un largo sueño de siglos. Pero, en qué consiste específicamente este «ser hombres», pensamos que no es posible determinarlo de modo efectivo sino después de haber dirigido una mirada amplia y armada a los diversos modos de ser sujetos que se han dado y se dan. Después, pero sólo después, es pensable que sea posible comenzar a dotar de contenido concreto el término «hombre» —pero hasta entonces, y hasta que no sea posible establecer invariantes suficientes en sus diversos modos de presentarse, pensamos que el término debe ser tratado como un ideal regulador, restringido a una configuración cultural determinada.

peñan en los procesos de conocimiento y transformación (y, solapadamente, también en los de reconocimiento y autotransformación) de los sujetos en el mundo moderno. La AF debería así interrogar la determinación efectiva de eso que es el ser del hombre llevada a cabo por las ciencias humanas, cuanto menos entres dominios mayores: el de aquellas ciencias que establecen lo que es el hombre en tanto que *sujeto vivo;* el de aquellas que lo establecen en tanto que *sujeto que trabaja;* y el de las que lo establecen como *sujeto que habla* —sin olvidar aquellas disciplinas (¿ciencias humanas?) que lo recogen desde los tres dominios a la vez, determinándolo en tanto que *sujeto cultural:* la etnología y el psicoanálisis.

Con la inclusión de este segundo ámbito de interrogación se compensaría el tratamiento parcial, exclusivamente filosófico, dado a la problemática antropológica en la modernidad —permitiendo abrir y diversificar esta problemática difícilmente articulable de un modo global, en un bloque unificado. Probablemente fuera preciso incluir en el espacio de la interrogación de la AF el dominio estético-literario, aunque se trate de un aspecto de muy incómoda articulación y ello en la medida en que parece difícil sortear, cuando el asunto es la pregunta por el ser del hombre, testimonios tan poderosos al respecto como los de Mann o Musil, Kafka o Proust, Beckett o Burroughs y otros muchos. En todo caso, lo que sí es seguro es que el perímetro de la mirada que la AF dirige a la cultura moderna quedaría gravemente comprometido si no incluyéramos aquellos discursos que, partiendo de instituciones fundamentales de la sociedad contemporánea, irradian sus propuestas para determinar en un sentido u otro una específica Idea de hombre, las más de las veces a través de los medios de comunicación, bajo la forma de una *cripto-antropología.* Habría que considerar así tanto las Ideas de hombre en juego como los procedimientos institucionales de constitución efectiva de modos de sujección/subjetividad es-

pecíficos de una serie de instituciones mayores —e interrogar, en consecuencia y cuanto menos, las tramas a través de las cuales se articula el *sujeto jurídico*, el *sujeto político*, el *sujeto laboral*, el *sujeto religioso*, el *sujeto pedagógico*, el *sujeto clínico* y el *sujeto psicoanalítico*, así como los solapamientos, las interferencias y las simbiosis que se dan entre ellos.

Este triple ámbito que nos invitaría a extender la pregunta por el ser del hombre sobre el dominio de la historia, las ciencias humanas y las instituciones contemporáneas, permitiría, creemos, armar y mostrar de modo suficiente los modos de nuestra *doxa* antropológica y en esta medida desarmar el dominio de la AF con vistas a la posibilidad de la emergencia, de nuevo, de un pensar acerca de lo humano.

Es fácil concluir de lo dicho que entendemos que, cuando menos en su primera e imprescindible etapa propedéutica, la tarea de la AF, en el momento de enfrentarse con la pregunta por el ser del hombre, debería no tanto tratar de responder de modo sustantivo o positivo a dicha pregunta, para lo cual no le quedaría otro recurso que apoyarse en cuerpos doctrinales establecidos y ajenos (religiosos, metafísicos o científicos), cuanto tratar de determinar lo que está en juego en la pregunta en cuestión, de modo riguroso y suficiente. Y que para ello, el establecimiento del (o de los) paradigma(s) antropológico(s) que pugnan por prevalecer en nuestra modernidad, y sus modos efectivos de funcionamiento, constituiría una tarea previa irrenunciable.

Es posible que, si entendemos que todo sujeto es tal en la medida de una sujección y determinamos ésta como sometimiento o alienación, tras este recorrido nos veamos obligados a decidir que no hay (o, en justicia, no debería haber) modo legítimo de determinar efectivamente lo que es el ser del hombre —y, en consecuencia, nos veamos forzados a alguna suerte de *antropología negativa*, en pugna abierta con todas

aquellas instancias que pretenden establecer de un modo definido, definitivo, el ser de lo que es el hombre. Recogeríamos entonces la invitación de Heidegger a «aprender a vivir en lo que no tiene nombre», y en este envite cifraríamos el sentido y el valor de lo que nos hace hombres, frente y contra todo lo que nos hace (ser, estar) sujetos. Como es posible también, y por el contrario, que, en nuestro recorrido por los diversos modos de subjetivación hallemos invariantes de importancia que merezcan ser atribuidas al término «hombre», dotándolo de contenidos concretos y dibujando alguna suerte de Idea «eterna» de lo que es el hombre —y entendamos entonces que no forzosamente esa sujección que nos hace sujetos debe ser entendida en términos negativos y criticada, sino que también puede ser asumida, no como mero sometimiento o alienación, sino como encofrado de lo humano ante los peligros de desagregación que lo amenazan; ante esos excesos, esa ὕβρις específica que, al parecer ronda a Occidente desde su nacimiento, sea entendida como locura o como violencia, frente y contra la cual se acuñó en su momento griego el imperativo: γνῶθι σαυτον —tal vez el primer enunciado antropológico de nuestra cultura.

En todo caso, entendemos que esta decisión debe posponerse a un despliegue efectivo del campo, paradigma, o *doxa* antropológica —y que ésta es la tarea que la AF, en tanto que elemento articulador de una filosofía de la cultura, debe darse como primera. Quiere con ello decirse que, cuando menos en este primer momento, la AF debería ocuparse no tanto del ser del hombre, cuanto de lo que *se dice* acerca del ser del hombre —que en el análisis de estos *se dice*, en su capacidad por analizar y evaluar este dominio doxológico se juegan buena parte de sus posibilidades de asentamiento legítimo en el marco de los discursos filosóficos.

Los procedimientos a los que esta caución metódica obligaría a la AF le forzarían a restringir su refle-

xión de modo notable. Su tarea sería entonces medirse con su objeto («hombre» «sujeto»), en el ámbito anteriormente diseñado (historia; ciencias humanas; instituciones) según un procedimiento que podría denominarse como *análisis de los predicadores y enunciados antropológicos* —esto es, estableciendo una taxonomía, en primer lugar, y poniendo, luego, la cuestión del sentido y el valor de los predicadores que diversifican el término «hombre», y de los enunciados que argumentan respecto a eso que es el ser del hombre, tanto poniéndolo como objeto de conocimiento, y por ende susceptible de transformación técnica o normalización institucional, como sujeto de reconocimiento, y por tanto capaz de (obligado a una cierta) autotransformación.

De entre los numerosos predicadores que, en un modo u otro, diversifican el dominio antropológico, podría establecerse una primera clasificación, gruesa y convencional, con objeto de repartir, «por familias», enunciados y predicadores en una ordenación previa al análisis efectivo de su funcionamiento. Si así lo hiciéramos, distinguiríamos entonces aquellos que cubren la distancia entre *el acontecimiento y la acción* (primeros, en la medida en que es precisamente la presencia del sujeto lo que transforma un acontecimiento en una acción); es decir: aquellos que ponen al hombre como sujeto, en cuanto tal, como *agente* —los que nos abren a la pregunta por *el hacer*. En segundo lugar, aquellos que diversifican el dominio siempre confuso y móvil de *las pasiones*: los que ponen al hombre como sujeto pasional —y nos invitan a la pregunta por *el tener*. En tercer lugar, los que consideran al hombre en tanto que *sujeto espacial* y plantean la pregunta por *el estar*. Luego, aquellos que entienden al hombre como *sujeto temporal* —y plantean la pregunta por *el pasar*. A continuación deberíamos agrupar y distinguir aquellos predicadores que marcan la relación del *sujeto con los objetos* y con *los otros sujetos;* aquellos que nos hablan de la rela-

ción del hombre con las cosas y de su relación con las personas —y cuestionan la problemática del *saber* y del *poder*. Y, finalmente, deberíamos ceder un espacio a aquellos términos que diversifican la relación del hombre con la *trascendencia*, sea entendida ésta del lado del morir o bajo la figura del género humano, sea determinada como Dios o en las verdades del Arte —y cuya pregunta específica tal vez pudiera establecerse como la cuestión del *esperar*, siempre y cuando diéramos al término un matiz que lo acercara al preguntar mismo.

Así, si Kant vio en la pregunta por el ser del hombre la cima o compendio de todas las preguntas de los intereses de la razón, ahora, intentando abrir un espacio para la AF en tanto que filosofía de la cultura, entendemos que deberíamos, para precisar los modos como se ha declinado esta pregunta y sus usos (y por tanto el envite de lo que en ella está en juego), diversificarla en una colección de cuestiones que, en una primera aproximación bien convencional, podrían ser: la pregunta por el hacer y el tener, el estar y el pasar, el saber y el poder, y la pregunta por el esperar —la pregunta por el preguntar, si se prefiere. Los predicadores antropológicos que dan cuenta de estas preguntas permitirían, creemos, determinar el objeto de la AF, y recorrer de modo armado su ámbito.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: TEORÍAS DEL SUJETO Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Es evidente, creemos, que el apunte de modelo de AF que proponemos se propone antes como reflexión sobre el sujeto que como filosofía del hombre —que, en este primer momento propedéutico, está más cerca de ser una meta-antropología que un ejercicio simple de AF. La necesidad de dibujar un marco general que permita integrar en una superficie común la multiplicidad y disparidad de discursos que se cruzan en la modernidad sobre el ser del hombre, nos ha empujado a tomar esta opción. Del mismo modo, entendemos que es preciso comenzar por interrogar lo que es ser un sujeto, en lugar de preguntar por el hombre mismo, con la finalidad de dotar de un objeto preciso a la indagación antropológica —se trata pues de una caución metodológica. Sin embargo, tras esta caución no debe presuponerse que intentamos borrar el término «hombre» de nuestro ámbito de reflexión, como tampoco el que propongamos un modelo meramente descriptivo para la AF, totalmente ajeno a la cuestión del sentido y el valor. Creemos que además de sujeto somos hombres, por supuesto, pero también pensamos que este «ser hombres» ocupa el lugar de la diferencia entre los diversos sujetos que somos y que, por tanto,

es difícilmente determinable de modo directo y en un primer momento si no es como ideal regulador, tutelando nuestros modos efectivos de ser sujeto.

Anteriormente proponíamos la necesidad de afirmar, a la vez, la presencia de fuerzas esenciales en el hombre y el carácter histórico de la manifestación de dichas fuerzas, y decíamos: cada tiempo debe determinar, y así lo hace, cuáles son las fuerzas que pueden considerarse esenciales y que deben ser preservadas, en una labor de tutela y reconsideración continuada. Pensamos que la tarea de la AF debe abrirse, en tanto que filosofía de la cultura, en la dirección que este presupuesto indica; y el marco antropológico que dibujábamos anteriormente tenía por finalidad permitir esa labor, aunque no es todavía un ejemplo de su ejercicio. Pero pensamos igualmente que no compete al filósofo, ni al filosofar, decidir cuáles son esas fuerzas esenciales, ni explicar por qué lo son —ésta es una tarea que debe realizar «cada tiempo», o sea, cada hombre, y así lo hace. Que lo propio del filósofo es la pregunta acerca de lo que cada tiempo o cada cual determina como aquello que está en juego en lo que hay, en el pasar de las cosas que pasan —pero que este preguntar no es sólo un preguntar por la verdad de estas determinaciones, sino también por su sentido y su valor.

En su primera obra, M. Foucault, al enfrentarse con el escándalo que implica la aparición de la locura en el corazón mismo del orden burgués y racionalista, se preguntaba:[57] «¿Cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación y al enfermo un estatuto que le excluye? ¿Y cómo, a pesar de ello, nuestra sociedad se expresa en estas formas mórbidas en las que se niega a reconocerse?». En tanto que orden simbólico, podría decirse que una cultura está constituida por unos modos de expresión y unos

57. *Maladie mentale et personalité*, 1954, trad. cast. Paidós, Buenos Aires, 1961.

modos de reconocimiento, en peculiar ajuste —y que es ese ajuste entre ambas instancias el que permite identificar esa forma de vida espiritual que es una cultura determinada. La AF, en tanto que filosofía de la cultura, debería abrirse a la interrogación de los modos de expresión, sus prescripciones y prohibiciones, sus modelos, y los modos de reconocimiento, sus prescripciones y prohibiciones, y sus representaciones-guía, de lo humano en una cultura dada —debería interrogar este ajuste simbólico, y también sus desajustes, sus fallos y líneas de fuga: aquellas expresiones de lo humano que escapan a la norma, el reconocimiento de nuevos dominios de expresión de lo humano hasta entonces ignorados. También debería interrogar ese sordo pugilato que, en el interior mismo de un orden simbólico, es condición de posibilidad de lo nuevo —de la invención de nuevas formas de vida espiritual, de nuevas posibilidades de vida. La periódica mutación de nuestros modelos antropológicos, del modo como se expresan y son reconocidas las formas esenciales de lo que constituye al hombre, creemos que es el mejor indicio de que «sujeto» no es un mero sinónimo de «sometido» —de que ni siquiera el ser sujeto puede ser entera y mecánicamente reducido a los sistemas de sujeción que se ejercen sobre todos nosotros. En el esclarecimiento del dominio antropológico de nuestro orden simbólico, de sus modos de expresión y de reconocimiento, de sus ajustes y desajustes, creemos que reside la aportación más importante que la AF puede llevar a cabo con vistas a una (vertebración de la) filosofía de la cultura.

Hemos afirmado que si la AF importa no es tanto como disciplina escolar cuanto como filosofía —que lo que importa, en definitiva, es la filosofía. La reflexión que sobre el dominio antropológico hemos intentado en páginas anteriores, y el marco propuesto, tenían por objeto liberar el dominio antropológico para abrirlo a la tarea del pensar —seguramente no son todavía un ejercicio de pensamiento, pero preten-

dían sentar sus condiciones de posibilidad. Pretenden, en medio de la confusión y el descrédito que a menudo acompaña a los discursos que se autodenominan AF, reivindicar de nuevo un pensar para el que es pertinente la escala humana —comprometido con su sentido y su valor. Un pensar que se pretende afín a aquel viejo ideal de sabiduría que sedujo a los filósofos arcaicos y les dio su nombre y su nobleza: ser aficionados y amigos, aprendices y amantes... Y es que entendemos que lo humano tal vez no sea algo que está por saber, cuanto algo que está, de nuevo, por pensar —y esa es la tarea que desafía al filósofo, y en ello pensamos que reside el envite del filosofar.

En su introducción a *L'usage des plaisirs*, M. Foucault caracteriza la actividad filosófica con unas palabras marcadas por el carácter de testamento espiritual, con todo el tono de una última lección[58] —palabras que, desde el recorrido cubierto hasta aquí, no podemos sino suscribir: «Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui —je veux dire l'activité philosophique— si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait dejà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'exterieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur verité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve, mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa prope pensée, peut être changé par l'exercise qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger».

58. Gallimard, París, 1984.

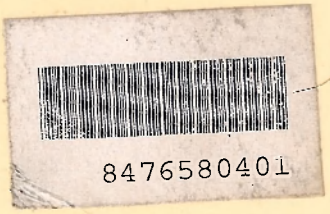
—: «Verso una antropologia zoologica?», *Filosofia*, 1970.
ZURCHER, J.R.: *The nature and destinity of man*, Philosophical Lib., Nueva York, 1969.
ZWEILLING, K.: «Uber des Wesen des Menschseins des Menschen», cfr. VV.AA.: XIII Congreso internacional de filosofía, 1963.

ÍNDICE

La pregunta por el ser del hombre 9
El método filosófico en antropología . . . 13
Las preguntas kantianas 24
La interpretación de Heidegger 32
¿A qué preguntarse por el ser del hombre? . . 40
Primera interpretación de Foucault: la cuestión del saber 51
¿Qué es el hombre? 60
Segunda interpretación de Foucault: la cuestión del poder 66
La posibilidad de la antropología filosófica . . 74
Feuerbach y el giro antropológico 79
Muerte de Dios y muerte del hombre . . . 87
El programa antropológico de Scheler . . . 93
Humanismo y antihumanismo 101
¿A qué llamamos humanismo? 105
Sartre: el existencialismo es un humanismo . . 113
Heidegger: carta sobre el humanismo . . . 121
Antihumanismo francés 128
Un doble debate: Chomsky/Foucault; Chomsky/Skinner 135
Las tareas de la antropología filosófica . . . 145
El objeto 151
El ámbito 154
Los procedimientos 158
Antropología filosófica: teorías del sujeto y filosofía de la cultura 162

Apéndice: Bibliografía de antropología filosófica (1960-1986) 167

creative commons



La pregunta por el ser del hombre desde una antropología filosófica es el tema central que se plantea en esta obra. En buena medida, la problematicidad de la antropología filosófica le viene dada por el carácter eminentemente problemático de su mismo objeto, el hombre, de quien no poseemos una idea unitaria a pesar de los crecientes saberes parciales que sobre lo humano no dejan de acumularse, ocultando tal vez su esencia. En una primera aproximación, debería decirse que es precisamente la conciencia de la problematicidad del hecho diferencial humano lo que hace de la antropología filosófica lo que es: una disciplina problemática. En consecuencia, la definición de su objeto —¿qué es el hombre?— no sería el primer paso de su andadura sino el trámite final.
Recorrerá el autor, de forma didáctica, la historia de la filosofía moderna, recogiendo las aportaciones de Kant, Scheler, Sartre y un doble debate entre Chomsky-Foucault y Chomsky-Skinner. Un recorrido conciso y concreto que se desarrolla a lo largo de varios capítulos y en los que no faltan referencias a la tarea, objeto, ámbito y procedimientos en la antropología filosófica.

Miguel MOREY, barcelonés, antiguo colaborador de *El Viejo Topo* y miembro del Col·legi de Filosofia, es, en la actualidad, catedrático de Antropología Filosófica de la Universidad de Barcelona. Ha publicado, entre otros textos, *Lectura de Foucault* (Madrid, 1983).